ALAIN DE BENOIST

NOUS ET LES AUTRES

Problématique de l'identité

Krisis, Paris 2006

NAISSANCE D'UN QUESTIONNEMENT

Il n'est pas aisé de parler de l'identité dans la mesure où il s'agit d'une notion *intrinsèquement* problématique. Plus qu'une réponse ou une affirmation, l'identité contient d'abord une interrogation ; elle s'énonce de manière interrogative. La problématique de l'identité n'apparaît en effet pleinement que lorsque devient concevable une question telle que : « Qui suis-je ? », question qui, contrairement à ce que l'on pourrait croire, n'est pas de tous les temps – ou ne s'est pas toujours posée de la même façon. Il n'est donc pas exagéré de dire, avec Zygmunt Bauman, que la problématique de l'identité surgit avant tout comme questionnement, c'est-à-dire comme l'énoncé d'un problème « A aucun moment, l'identité n'est "devenue" un problème – elle ne pouvait exister qu'en tant que *problème*, elle fut un "problème" dès sa naissance – elle naquit *problème* »[1]. Toute réflexion sur l'identité implique donc une enquête sur les conditions d'émergence de ce questionnement, sur le processus qui a permis à la question de l'identité d'être posée par quelqu'un ou de se poser d'elle-même.

Située à l'intersection de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie sociale, la question de l'identité est en fait une question typiquement moderne. Dans les sociétés traditionnelles, cette question ne se pose pas et ne peut tout simplement pas se poser. L'identité individuelle, en particulier, n'y est pas un objet de pensée conceptualisé comme tel, puisque l'individu se pense malaisément en dehors du groupe et ne saurait être conçu comme une source suffisante de détermination de soi. « Le terme même d'"identité" est anachronique pour les cultures prémodernes, écrit Charles Taylor — ce qui ne veut pas dire que le besoin d'une orientation morale ou spirituelle était moins absolu auparavant, mais seulement que le problème ne pouvait pas se poser en termes réflexifs, relatifs à la personne, tel qu'il se pose pour nous »[2].

Dans les sociétés prémodernes, ce que nous appelons identité (mais que nul ne désigne

alors de la sorte) est essentiellement une identité de filiation, tant dans l'espace privé que dans l'espace public. L'identité se déduit de la place attribuée socialement à chacun par la naissance, le lignage ou l'appartenance. En Grèce, par exemple, chaque individu possède une double identité, l'une personnelle s'exprimant par un nom souvent suivi d'un patronyme, l'autre communautaire, apparue avec la cité, renvoyant à l'appartenance familiale, sociale ou politique, par le biais d'un gentilice, d'un démotique, d'un phylétique ou d'un ethnique. Mais ces deux types d'identité ne sont pas posés sur pied d'égalité. « Dans l'Antiquité, la première identité, conçue pour distinguer l'individu, a longtemps été reléguée loin derrière l'identité communautaire et n'a laissé que peu de traces historiques : l'identité individuelle n'est réellement devenue personnelle que tardivement »[3]. La singularité individuelle n'est évidemment pas niée, mais posée *à partir* de l'appartenance communautaire. L'identité subjective s'organise alors autour d'un sentiment d'être qui s'exprime dans le langage du mythe d'origine. Pour les Grecs, aller au théâtre, revient d'une certaine manière à assister à une *re-présentation* de ce qui les spécifie en propre. La réalisation de soi consiste alors à rechercher l'excellence dans la conformité à l'ordre des choses. Quant à l'identité des autres, elle ressort simplement de la description des mœurs et des coutumes que le voyageur rencontre loin de chez lui. Chaque peuple sait qu'il existe des peuples différents.

Il en va encore plus ou moins de même au Moyen Age. La question de l'identité ne se pose que très imparfaitement dans une société d'ordres et d'états parce que ces horizons sont fixes. Donnés comme faits objectifs, ils déterminent l'essentiel de la structure sociale. La reconnaissance légale de l'individu, c'est-à-dire l'affirmation de son statut en tant que membre du corps social jouissant d'un certain nombre de libertés ou de capacités garanties, s'opère à partir de ces états fixes. Dans la société médiévale, la valeur qui prévaut est en outre la loyauté. La question n'est pas alors de savoir qui je suis, mais envers qui je dois être loyal, c'est-à-dire à qui je dois faire allégeance. Mon identité découle directement de cette allégeance. La société est donc fragmentée, constituée en segments qui s'imbriquent les uns dans les autres, mais restent en même temps fondamentalement distincts les uns des autres. Cette séparation limite l'hostilité entre les castes et les états, hostilité qui se déchaînera lorsque l'Etat-nation commencera à se mettre place, en tentant d'homogénéiser toute cette diversité[4].

On comprend alors d'emblée que la montée du questionnement sur l'identité s'est opérée, d'une part en réaction à la dissolution des liens sociaux et à l'éradication des repères induites par la modernité, et d'autre part en relation directe avec le développement de la notion de personne en Occident. Au XVIIIe siècle comme de nos jours, dire de quelqu'un qu'il est une « personne » veut dire en effet qu'il possède une liberté individuelle, et donc qu'il peut à bon droit être considéré indépendamment de ses appartenances. Il existe de ce fait un rapport entre la question de l'identité personnelle et le développement de l'individualisme, celui-ci étant à comprendre en deux sens différents : la valeur qu'on attribue à l'individu par rapport au groupe et l'intensité des rapports de soi à soi[5]. La notion d'identité se dévoile, du même coup, comme une notion largement occidentale.

Ce n'est pas sans raison que Tocqueville faisait remonter au christianisme l'idée d'une identité substantielle des êtres humains, idée selon laquelle tous les hommes sont essentiellement les mêmes et ne se distinguent qu'accidentellement, du fait des hasards de la naissance et de l'histoire, la reconnaissance de l'unité du genre humain résultant de la mise à l'écart de différences inessentielles au regard de Dieu. Dans le même temps, cependant, c'est

avec un christianisme naissant marqué par la philosophie grecque qu'apparaît aussi le « souci de soi » au sens qu'un Michel Foucault a pu donner à ce terme, c'est-à-dire un regard qui fait de la personne, non seulement une entité juridique et civique, mais un être moral porteur d'une âme individuelle, capable dès lors de se poser hors de ses appartenances communautaires, voire de s'en désolidariser. Dès le IIIe et le IVe siècles, l'individu devient ainsi un être à la valeur irréductible à tout autre que lui-même, doté d'une intimité de soi à soi, potentiellement en mesure de se penser lui-même hors de tout référent. Enfin, avec le christianisme, la morale cesse de se confondre avec ce qu'il est bon d'être pour se rapporter à ce qu'il est juste de faire. La morale cesse d'être substantielle, elle devient obligation procédurale.

L'idéal du désengagement trouve sa formulation première dans l'idée platonicienne, stoïcienne et chrétienne selon laquelle il ne faut plus chercher la vertu dans la vie publique, mais viser à la maîtrise de soi par la raison. Mais surtout, comme le montre très bien Charles Taylor, la première des sources morales de la modernité est la notion d'*intériorité*, qui apparaît elle aussi dans une large mesure avec le christianisme. Saint Augustin affirme que le chemin vers Dieu passe d'abord, non plus par un contact avec une source extérieure, le monde visible par exemple, mais par notre conscience réflexive. « Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même » (« *Noli foras ire, in teipsum redi* »), écrit-il. Le for intérieur devient ainsi un espace d'autosuffisance par rapport au social. Il devient le lieu d'une mise à l'écart qui permet la rencontre avec Dieu. Augustin confère au for intérieur le statut d'espace où s'effectue la quête de la connaissance de Dieu : se tourner vers l'intérieur de soi-même, c'est faire un pas vers le Créateur. Du même coup, la preuve de l'existence de Dieu s'obtient en faisant l'expérience de notre intériorité. Le libre-arbitre, parallèlement, est redéfini comme capacité de consentement. La conséquence qui en résulte est l'idée que le sujet humain se définit essentiellement comme un moi qui peut être posé comme tel, indépendamment de toute relation humaine. L'individu commence à devenir une affaire privée[6].

Avec Descartes, un nouveau pas est franchi. Descartes approfondit l'intériorisation des sources morales, en poussant l'homme à se désengager du monde pour assumer à son endroit une position de maîtrise. Il y a chez lui une sublimation du sujet qui l'amène à lui conférer une sorte de solitude ontologique dans laquelle l'individu n'a plus besoin d'un rapport à l'autre pour exister. L'âme n'est plus seulement un regard intérieur, mais un centre organisateur autonome. La connaissance repose désormais sur une juste représentation des choses construites intérieurement dans l'esprit par le jeu de la raison. En objectifiant le monde qui nous entoure, en le transformant en objet soumis à l'appropriation technicienne, Descartes inaugure un mode de connaissance procédurale qu'on retrouvera dans la pensée libérale : « Le jugement moral s'autorise de la seule activité interne de l'esprit, validée par des standards procéduraux et non par des croyances substantielles. [En même temps,] le thème moderne de la "dignité" de la personne humaine se développe à partir de la valorisation de l'intériorité comme lieu d'autosuffisance et de la valorisation du pouvoir autonome de la raison »[7].

L'idéologie individualiste va trouver là l'une de ses sources majeures. En enfermant l'identité dans l'intériorité, le subjectivisme cartésien impose en effet une conception du sujet comme entité indépendante et « désengagée ». « Le désengagement et cette idée que la nature des choses se situe à l'intérieur, écrit Charles Taylor, ont contribué l'un et l'autre à créer un concept nouveau d'indépendance individuelle. Le sujet désengagé est un être indépendant, en ce sens que la personne doit trouver en elle ses raisons d'être essentielles et ne doit plus se les

laisser dicter par un ordre plus vaste auquel elle appartient. Le nouvel atomisme politique qui apparaît au XVIIe siècle, notamment dans les théories du contrat social de Grotius, Pufendorf, Locke et d'autres, est une des conséquences de cette position »[8].

Avec Locke, l'idéal de désengagement se traduit par le refus d'une quelconque tutelle de la tradition. On est déjà dans les prodromes de l'idéologie du progrès : le passé n'a rien à nous dire, puisque l'avenir sera nécessairement meilleur. Pour Hobbes, la quête de reconnaissance représente une menace directe pour le pouvoir politique. Paradoxalement, le libéralisme politique rejoint alors ce qu'affirmeront plus tard les théoriciens du nationalisme en ce qu'il attribue au pouvoir politique le monopole de la production des formes de culture et de compréhension partagées. Le très libéral John Stuart Mill, par exemple, estime que la démocratie ne peut fonctionner dans une société pluraliste, avec des arguments que n'aurait pas désavoués l'antilibéral Carl Schmitt. « Le pouvoir démocratique, écrit-il, ne réside dans le peuple que lorsque le peuple est uni ». Dans une telle perspective, la diversité ne suscite que la méfiance et les questions d'identité sont jugées non pertinentes.

Une nouvelle étape, décisive elle aussi, correspond à la valorisation de la « vie ordinaire » à l'époque de la Réforme, attitude qui va de pair avec la valorisation du travail et le rejet des médiations. La vie ordinaire définit le champ de la production et de la reproduction, domaine auquel, selon Aristote, la vie pleinement humaine ne saurait se réduire : c'est pourquoi, à l'idéal de la vie ordinaire, Aristote oppose celui de la « vie bonne », qui consiste à parvenir à l'excellence de soi, notamment par le biais d'une participation constante à la vie publique. La vie ordinaire est au contraire de l'ordre du privé. Valoriser la vie quotidienne implique que la destinée de l'individu ne dépend plus seulement, ni même en priorité, de sa participation à la vie d'une quelconque collectivité. Il est dès lors possible de traiter l'individualité humaine comme le siège d'une instance capable de décider seule de ses propres orientations. Parallèlement, l'idée que la science doit servir les besoins de la vie quotidienne l'oriente vers l'efficacité productrice et l'accumulation sans fin de biens matériels. La Réforme place ainsi la vie ordinaire au centre de la vie bonne au point de l'identifier avec elle, toutes les valeurs qui excèdent cette vie ordinaire faisant simultanément l'objet d'une critique virulente.

En même temps qu'elle proclame le primat de la vie pratique, la valorisation de la vie ordinaire met en avant les liens affectifs et sentimentaux. La Réforme calviniste, plus spécialement, insiste sur les vertus du travail et de la famille, que l'on retrouvera à la base de la morale bourgeoise. Le souci de soi s'impose alors dans tous les domaines. Le roman s'écarte de l'épopée collective et des récits archétypiques pour conter les heurs et malheurs d'individus singuliers, aux expériences personnelles irréductibles à celles des autres. L'amour acquiert une valeur nouvelle. Les relations intimes prennent de plus en plus d'importance, avec le besoin d'espace domestique et de vie privée. On entre dans l'ère des sentiments, ce qui veut dire que les sentiments commencent à être regardés comme une part essentielle de ce qui donne sa valeur à la vie.

Le questionnement identitaire est donc bien un phénomène moderne. Il se développe à partir du XVIIIe siècle sur la base de l'individualisme naissant, issu de la valorisation chrétienne du for intérieur, du rationalisme de Descartes, de la valorisation de la vie ordinaire et de la sphère privée, enfin de la théorie de Locke, qui donne à la libre volonté des individus la priorité par rapport aux obligations sociales.

Mais cette montée croissante de la métaphysique de la subjectivité recèle une contradiction. La valorisation moderne de la nature en tant que source morale fondamentale va en effet donner naissance à un idéal d'authenticité et d'expressivité qui heurte de plein fouet la conception homogénéisante de l'individu atomisé.

Le romantisme hérite lui aussi de l'idée d'intériorité et de vie ordinaire, mais il va la transmuer en désir d'harmonie avec la nature, et c'est en réaction contre un individualisme dénoncé comme « desséchant » qu'il va s'affirmer. S'opposant à l'idéal mécaniste des Lumières, l'expressivisme élève les sentiments au-delà des impératifs de la seule production matérielle. Les sentiments acquièrent dès lors un pouvoir créateur. La spontanéité et la créativité deviennent des vertus. L'image (par opposition au concept) recommence à dévoiler la signification profonde des choses. Le nouveau sentiment de la nature la valorise pour et par les sentiments qu'elle fait naître en nos cœurs. La nature est intériorisée : « Le chemin secret va vers l'intérieur », écrit Novalis. La raison est critiquée pour sa froideur, son caractère analytique, hostile à toute approche englobante. Les romantiques opposent l'organique au mécanique, la diversité du réel aux grands signifiants univoques. Chez Rousseau, déjà, se constate cette valorisation de la vie ordinaire tournée vers la nature combinée aux vertus de l'humanisme civique : le bien se découvre en écoutant la voix de la nature en nous. Le moi est uni à son corps et, par son intermédiaire, il est en interaction, en communion, avec une nature environnante qui n'est plus regardée comme objet inanimé, appropriable, mais comme source de vérité harmonieuse et d'authenticité. La question de l'identité se pose alors d'une façon nouvelle : comme réalisation de soi.

L'idée fondamentale de la théorie expressiviste, qui trouve son accomplissement dans le romantisme allemand et dans la philosophie de Herder, est d'abord que nous devons nous mettre à l'écoute de notre nature intérieure pour nous découvrir nous-mêmes, et ensuite que notre personnalité est dotée d'une originalité à nulle autre pareille. L'action morale devient alors celle qui nous conduit à agir selon ce que nous sommes réellement : « Accomplir ma nature signifie épouser la voix, l'impulsion ou l'élan intérieur »[9]. L'expressivisme, en d'autres termes, développe une nouvelle forme d'individuation axée sur la recherche de l'authenticité et la valorisation des différences. Les différences prennent avec lui une signification morale : elles deviennent des valeurs et des moyens de se réaliser soi-même. Chaque être a sa façon de vivre, chaque groupe humain également. La même vocation d'originalité vaut en effet pour les peuples et les communautés historiques. Herder y fait appel pour formuler la notion de culture nationale et d'« esprit populaire » (*Volksgeist*), qui deviendra l'une des sources du nationalisme et de l'anticolonialisme modernes. L'homme, selon lui, n'exprime son humanité universelle qu'en assumant d'abord son inscription dans une humanité particulière. Je dois donc être humain d'une façon qui est la mienne, et non pas imiter la façon des autres, car c'est seulement en moi-même que je peux trouver le modèle de vie qui me convient. La culture prend dès lors une importance essentielle, puisque les questions relatives à l'ultime horizon ne se posent plus uniquement dans le registre de l'universel : « On ne naît pas homme, comme si l'humanité était un attribut conféré dès la naissance : on le devient en étant enraciné dans une tradition culturelle (ou nationale). Bref, ce sont les particularités qui font l'humanité »[10]. La culture devient ainsi « un *méta-bien*, un bien intrinsèquement collectif, puisqu'elle est la condition de possibilité de la signification et de la valorisation des biens cruciaux sans lesquels notre identité perdrait ses points d'ancrage et de repère »[11].

L'expressivisme, écrit Charles Taylor, « fournit la base d'une individuation nouvelle et

plus pleine. C'est l'idée, qui se développe à la fin du XVIIIe siècle, que chaque individu est différent et original, et que cette originalité détermine la façon dont il doit vivre. Certes, la simple notion de différence individuelle n'est pas nouvelle. Rien de plus évident ou de plus banal. Ce qui est nouveau, c'est que la différence porte en réalité à conséquence quant à la façon dont nous sommes appelés à vivre. Les différences ne sont pas seulement des variations accessoires à l'intérieur de la même nature humaine fondamentale […] Elles impliquent plutôt l'idée que chacun d'entre nous doit suivre sa propre voie »[12].

Parallèlement à l'exaltation des différences apparaît le thème de la reconnaissance. L'identité que j'entends assumer n'est en effet pleinement satisfaite que lorsqu'elle est reconnue par autrui. Comme l'observait déjà Hegel, l'individu aspire à la reconnaissance de son identité, ce qui témoigne de sa radicale non-autosuffisance. Nous nous définissons nous-mêmes, mais nous avons aussi besoin que cette définition soit reconnue par des « autruis significatifs ». Telle est la base de l'éthique de l'« authenticité ».

On en voit aussitôt l'équivoque. L'éthique de l'authenticité est au départ profondément individualiste[13], et par là parfaitement en accord avec la modernité, mais elle prend en même temps la forme d'un rejet de l'individualisme : retour à la nature, esprit de communauté, conviction que chaque peuple a lui aussi sa mesure propre, etc. D'un côté, l'expressivisme semble renouer avec la conception « cosmique » du monde des Anciens. De l'autre, l'homme qui est ici appelé à renouer avec la nature est un incontestable moderne, avant tout soucieux d'expression de soi, c'est-à-dire gouverné par sa subjectivité. L'expressivisme représente donc une évidente réaction contre les Lumières, contre l'idéal de la raison instrumentale désengagée, mais c'est une réaction qui emprunte aux mêmes sources : celles de l'individu. Même lorsqu'ils en appellent à un nouveau Moyen Age, même lorsqu'ils mettent en accusation la modernité et la religion du progrès, les romantiques restent par là des modernes. Ils contestent l'individualisme sur des bases qui sont celles de l'individualisme. Ils retournent le souci de soi contre lui-même, en lui donnant une portée radicalement différente, mais sans jamais cesser d'adhérer, tout comme leurs adversaires, à la métaphysique de la subjectivité.

C'est pourquoi Charles Taylor insiste sur l'idée que la modernité a produit *à la fois* l'individualisme égalitaire et la « révolution expressiviste », la seconde ne représentant que la contradiction relative du premier à partir d'une matrice qui leur est commune. Mais il souligne aussi l'importance extraordinaire que revêt pour la problématique de l'identité cette théorie expressiviste qui convie l'individu à rechercher sa nature « authentique » et à se réaliser soi-même de façon originale plutôt qu'en se conformant à un schéma imposé. C'est en effet à partir de l'expressivisme que l'identité est devenue l'objet d'une recherche : pour me réaliser, je dois me trouver, et pour me trouver je dois savoir en quoi réside mon identité.

1. Zygmunt Bauman, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Le Rouergue/Chambon, Rodez 2003, p. 34.

2. Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris 1998, p. 65.

3. Christel Müller et Francis Prost (éd.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2002, p. 9. Cette conception s'est maintenue jusqu'à nos jours dans la plupart

des sociétés traditionnelles. En Nouvelle-Calédonie, pour ne citer que cet exemple, les noms que portent les individus sont aussi des titres claniques de propriété terrienne.

4. Zygmunt Baumann (*Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002, pp. 72-77) a bien montré ques les Juifs furent parmi les premières victimes de cette tendance à l'homogénéisation, dans la mesure où la modernité ne pouvait plus admettre un particularisme dont, au contraire, se satisfaisait paradoxalement une société médiévale qui n'était qu'une addition de particularismes. La modernité, en d'autres termes, a aboli un ensemble de distances qui, étant posées comme infranchissables, étaient aussi indirectement protectrices. Pour le dire encore autrement, au Moyen Age, l'altérité n'interdisait pas l'intégration.

5. Cf. Hubertus G. Hubbeling, « Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy », in Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper et Andy F. Sanders (ed.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Walter de Gruyter, Berlin 1990, pp. 9-24.

6. Cf. Louis Dumont, « Christian Beginnings of Modern Individualism », in Michael Carrithers, Steven Collins et Steven Lukes (ed.), *The Category of Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 93-122.

7. Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Presses de l'Université Laval, Québec 2001, p. 67.

8. *Les sources du moi*, op. cit., pp. 250-251.

9. Charles Taylor, ibid., p. 470.

10. Janie Pélabay, op. cit., p. 78.

11. Ibid., p. 209.

12. Op. cit., pp. 470-471.

13. La théorie expressiviste, observe Charles Taylor, est individualiste en trois sens : « Elle valorise l'autonomie ; elle accorde une place importante à l'exploration de soi, en particulier des sentiments ; et ses conceptions de la vie bonne impliquent en général l'engagement personnel. Il s'ensuit que, dans son langage politique, elle formule en termes de droits subjectifs les libertés dues aux individus » (op. cit., pp. 389-390).

LA MODERNITE LIBERALE FACE A LA QUESTION DE L'IDENTITE

A partir du XVIIe et surtout du XVIIIe siècle, la notion de liberté se confond avec l'idée d'indépendance du sujet, désormais libre de s'assigner à lui-même ses propres fins. Chaque individu est censé déterminer librement son bien par le seul effet de sa volonté et de sa raison. Cette émergence de l'individu s'opère sous un double horizon : la dévalorisation des appartenances situées en amont du sujet et la montée de l'idéologie du Même.

La modernité naissante n'a cessé de combattre les communautés organiques, régulièrement disqualifiées comme des structures qui, étant soumises au poids des traditions et du passé, empêcheraient l'émancipation humaine. Dans cette optique, l'idéal d'« autonomie »,

hâtivement converti en idéal d'indépendance, implique le rejet de toute racine, mais aussi de tout lien social hérité. « A partir des Lumières, écrit Zygmunt Bauman, on a considéré comme une vérité de bon sens le fait que l'émancipation de l'homme, la libération du véritable potentiel humain, exigeait la rupture des liens des communautés et que les individus soient affranchis des circonstances de leur naissance »[1]. La modernité se construit donc sur la dévalorisation radicale du passé au nom d'une vision optimiste d'un futur censé représenter une rupture radicale avec ce qui l'a précédé (idéologie du progrès). Le modèle dominant est celui d'un homme qui doit s'émanciper de ses appartenances, non seulement parce que celles-ci limitent dangereusement sa « liberté », mais aussi et surtout parce qu'elles sont posées comme non constitutives de son moi.

Mais ce même individu, ainsi extrait de son contexte d'appartenance, est aussi posé comme fondamentalement semblable à tout autre, ce qui est l'une des conditions de sa pleine insertion dans un marché en voie de formation. Le progrès étant censé engendrer la disparition des communautés, l'émancipation humaine passe, non par la reconnaissance des identités singulières, mais par l'assimilation de tous à un modèle dominant. L'Etat-nation, enfin, s'arroge de plus en plus le monopole de la production de lien social. Comme l'écrit Patrick Savidan, dans la vision moderne du monde, « l'autre est avant tout posé comme le même. Cela signifie que l'autre est tout comme moi une personne, un sujet, et que nous devons donc, à ce titre, être dotés des mêmes droits. Nous sommes, en d'autres termes, égaux, c'est-à-dire que l'être humain, en tant qu'être humain, m'apparaît comme mon semblable. Dans cette perspective, s'opère une sorte de réduction de la différence et une promotion de la ressemblance »[2].

La dynamique libérale moderne arrache donc l'homme à ses liens naturels ou communautaires en faisant abstraction de son insertion dans une humanité particulière. Elle véhicule une nouvelle anthropologie, dans laquelle il appartient à l'homme, pour acquérir sa liberté, de s'arracher aux coutumes ancestrales et aux liens organiques, cet arrachement à la « nature » étant regardé comme caractéristique de ce qui est proprement humain. L'idéal n'est plus, comme dans la pensée classique, de se conformer à l'ordre naturel ; il réside au contraire dans la capacité de s'en affranchir[3]. La perspective libérale moderne repose sur une conception atomiste de la société comme addition d'individus fondamentalement libres et rationnels, censés agir comme des êtres désengagés, exempts de toute détermination a priori, et susceptibles de choisir librement les fins et les valeurs guidant leurs actions. « Quelles que soient leurs divergences, écrit Justine Lacroix, toutes les théories libérales partagent un postulat universaliste, en ce sens qu'elles tendent à faire abstraction de tout élément empirique pour s'élever aux conditions transcendantales de possibilité d'une société juste, valables pour toute communauté raisonnable »[4].

« Une conception libérale, confirme Alain Renaut, situe l'humanité de l'homme, non pas dans les fins choisies, mais dans sa capacité de les choisir »[5]. Cela veut dire que l'homme possède ses fins sans être jamais possédé ou déterminé par elles, que le moi est toujours irréductible à ce qu'il décide d'être, que le sujet est toujours indépendant des choix qu'il effectue, qu'il reste toujours à distance de la situation particulière qui est la sienne, bref, qu'il est un être qui choisit ses fins au lieu de les découvrir. La modernité libérale pose ainsi l'antériorité du moi, tant par rapport à ses fins que par rapport à toute appartenance héritée. C'est ce qui l'amène à soutenir également la priorité du juste sur le bien : « Alors que la moralité du juste correspond aux limites du moi et porte sur ce qui nous distingue, souligne

Michael Sandel, la moralité du bien correspond à l'unité des personnes et porte sur ce qui nous lie. Dans une éthique déontologique, où le juste est antérieur au bien, cela signifie que ce qui nous sépare est – en un sens important – antérieur à ce qui nous lie, et que cette antériorité est à la fois épistémologique et morale »[6].

Dans ce nouveau paysage idéologique, l'identité correspond à l'individualité libérale et bourgeoise. Parallèlement, la modernité disjoint identité singulière et identité collective, pour placer cette dernière dans un espace d'indistinction. « C'est la reconnaissance d'une indistinction de droits, constate Bernard Lamizet, qui a rendu possible dans l'histoire la reconnaissance de cette différence fondamentale entre l'identité singulière, par ailleurs fondée sur la filiation et sur l'origine, et l'identité collective indistincte, par ailleurs fondée sur l'appartenance et sur les formes de représentation de la sociabilité […] En ce sens, l'universalité du droit représente une mise en question radicale de la problématique de l'identité »[7]. La filiation est alors rabattue sur la sphère privée : « A partir du moment où le modèle institutionnel se fonde sur la reconnaissance de l'indistinction, la filiation cesse d'avoir un sens dans la structuration des identités politiques qui structurent l'espace public »[8].

S'attaquant d'emblée aux traditions et aux croyances, qu'elle sécularise dans le meilleur des cas, la modernité arrache la question identitaire à toute « naturalité », pour la situer désormais dans le champ social et institutionnel de pratiques politiques et économiques qui structurent désormais d'une façon différente l'espace public. Elle sépare fondamentalement l'ordre biologique de l'existence et l'ordre institutionnel. L'espace public moderne se constitue comme un espace d'indistinction, c'est-à-dire comme un espace où les distinctions naturelles d'appartenance et de filiation sont tenues pour insignifiantes. Dans l'espace public, nous n'existons pas comme personnes, mais comme citoyens aux capacités politiques interchangeables. Cet espace public est régi par la loi. Se conformer à la loi, c'est assumer la part socialement indistincte de notre identité. (On remarquera néanmoins que cette indistinction est encore relative, puisqu'elle se limite aux frontières à l'intérieur desquelles s'exerce la citoyenneté. En distinguant une politie d'une autre, la vie politique distingue aussi entre les espaces d'appartenance et de sociabilité).

Dès lors que l'espace public est un espace gouverné par l'indistinction, l'identité ne peut y revêtir qu'un caractère symbolique. « Si l'on se place dans le champ de l'histoire, du politique et des faits sociaux, constate encore Bernard Lamizet, l'identité ne saurait être que symbolique, puisque les individualités s'y confondent dans l'indistinction […] Tandis que dans l'espace privé, nous ne mettons en représentation que les formes et les pratiques constitutives de notre filiation, nous faisons apparaître dans l'espace public les formes et les représentations de notre appartenance et de notre sociabilité qui, de ce fait, acquièrent une consistance symbolique et une signification […] Dès lors qu'elle s'inscrit dans une dimension symbolique, l'identité, dans l'espace public, se fonde comme médiation : elle ne fonde pas la singularité du sujet, mais sa consistance dialectique de sujet d'appartenance et de sociabilité »[9].

Pour Hegel, l'essence humaine réside dans la conscience de soi. Il en résulte, comme l'observait Karl Marx en 1844, que toute aliénation de la conscience humaine n'est qu'aliénation de la conscience de soi. C'est une autre façon de dire que l'aliénation touche d'abord à l'identité : qui n'a pas d'identité ne saurait avoir conscience de lui-même. Pourtant, les grandes idéologies modernes ont rarement donné de l'importance à ce problème de

l'identité.

Marx, par exemple, ne prend guère en compte la dimension strictement normative des luttes sociales, parce qu'il reste attaché à une anthropologie de type utilitariste qui lui fait concevoir les classes sociales comme avant tout porteuses d'un intérêt collectif. Chez lui, comme le constate Axel Honneth, « les sujets d'une société ne sont fondamentalement pas conçus comme des acteurs moraux, porteurs d'une série de revendications normatives auxquelles correspondent des champs où leur sont infligés des torts, mais en tant qu'acteurs dotés d'une finalité rationnelle auxquels on devrait attribuer certains intérêts »[10].

Freud s'est lui-même toujours montré hostile à toute appréhension globale du psychisme individuel. Sa théorie se construit autour de la notion de symptôme, notion construite dans l'inconscient, et donc étrangère au moi. Le moi freudien n'a pas de spécificité identitaire personnelle. Freud ne s'intéresse pas à l'identité, mais aux identifications, qu'il interprète sous l'angle du transfert ou de la projection. L'identification, pour lui, est avant tout une tentative de réaliser des désirs que l'on ne peut s'avouer, notamment à l'époque de l'enfance et de l'adolescence[11].

La modernité ne se caractérise donc pas seulement par la relégation des relations organiques et des valeurs hiérarchiques, avec pour corollaire le remplacement de l'honneur par la dignité. Elle ne se borne pas non plus à discréditer l'appartenance aux communautés traditionnelles, qu'elle interprète comme des vestiges archaïques ou des crispations irrationnelles, ni à reléguer les différences dans la sphère privée, où elles ne peuvent pas s'épanouir puisque le lieu de la reconnaissance est la sphère publique. Elle se construit aussi sur l'exclusion du tiers et la réduction de la diversité. Suppression des castes et des états avec la Révolution, homogénéisation des règles de langage et de droit, éradication progressive des modes de vie spécifiques liés à l'habitat, au métier, au milieu social ou à la croyance, indistinction grandissante des rôles sociaux féminins-masculins : toute l'histoire de la modernité peut se lire comme l'histoire d'un déploiement continu de l'idéologie du Même. Dans tous les domaines, y compris (à date récente) au sein même de l'espace de la filiation, on assiste à une montée de l'indistinction, processus qui atteindra son apogée avec la globalisation. La modernité a partout fait disparaître les modes de vie différenciés. Les anciens liens organiques se sont dissous. La différence des genres a été atténuée. Les rôles au sein de la famille ont eux-mêmes été bouleversés. Seules subsistent des inégalités quantitatives – de pouvoir d'achat – quant à la possibilité d'accéder au mode de vie dominant. Le résultat est celui qu'a décrit Marcel Gauchet : « L'appartenance collective […] tend à devenir impensable aux individus, dans leur volonté d'être des individus, alors qu'ils en dépendent plus que jamais »[12]. Qui suis-je ? Qui sommes-nous ? Voilà des questions fondementales, dont la modernité a constamment obscurci ou rendu plus difficile la réponse.

Mais bien entendu, cette montée de l'indistinction a aussi entraîné des réactions. La différenciation des sujets et des objets structurant inévitablement l'espace de perception, la société *indistincte* suscite un malaise, parce qu'elle est perçue comme chaotique et dépourvue de sens. C'est pourquoi, de même que la globalisation, en même temps qu'elle homogénéise les cultures, entraîne aussi des fragmentations inédites, la montée de l'idéologie du Même a fait apparaître un questionnement identitaire qu'elle a ensuite constamment stimulé. Au cours des deux derniers siècles, celui-ci a revêtu des formes différentes. On a déjà parlé de la révolution « expressiviste », qui a donné naissance à une quête d'« authenticité ». Il faut

également évoquer la façon dont les appartenances sociales et nationales modernes ont pu répondre à ce questionnement.

La valorisation du travail, soutenue à l'origine par la bourgeoisie en réaction contre une noblesse stigmatisée comme acquise aux valeurs de gratuité, et donc comme « improductive », fournit un premier substitut d'identité. L'accomplissement individuel dans le cadre d'une division industriellement organisée du travail va en effet faire l'objet d'un désir de reconnaissance, fondé notamment sur la possession d'un emploi et sur la fierté du « travail bien fait »[13]. Mais la nouvelle division sociale va aussi transformer la classe sociale en substitut d'identité collective. Au XIX[e] siècle, la lutte des classes joue un rôle identitaire qu'on a trop sous-estimé. L'appartenance de classe sert de *statut* (le statut étant l'identité du sujet telle qu'elle résulte d'une institution), et les classes se dotent d'une culture spécifique. La lutte des classes permet à de nouvelles identités de se cristalliser, dans la mesure où la classe ne se définit par seulement par une activité socio-économique, mais aussi par une référence anthropologique aux bases naturelles de la société. « L'existence des classes, dit Bernard Lamizet, constate le caractère conflictuel et dialectique de la différence entre les appartenances au sein de l'espace public »[14].

Greffée ou non sur la lutte des classes, la vie politique permet également aux individus d'acquérir, en tant que citoyens cette fois, une identité de rechange. Les identités politiques, dans un premier temps tout au moins, vont elles aussi donner naissance à des cultures spécifiques, entretenues au sein de certaines familles sociologiques. L'institution du suffrage universel répondra elle-même à une demande identitaire : « Pouvoir voter n'est pas autre chose que pouvoir donner une consistance à l'identité politique dont on est porteur »[15]. Quant aux luttes et aux conflits politiques, ils ont une dimension clairement identitaire, « car ils mettent l'identité des acteurs sociaux à l'épreuve de l'espace public »[16].

Les identités de classes, tout comme les identités politiques et idéologiques, ne sont toutefois que des identités sectorielles, en concurrence les unes avec les autres. A côté et au-dessus d'elles vont se constituer des identités collectives plus englobantes : les identités nationales. Constatant que l'évolution du capitalisme a entraîné une massification qui a provoqué une « crise de l'identité collective », Jean-Pierre Chevènement estimait naguère que « l'être social a besoin de s'incarner comme la personne a besoin d'un corps »[17]. Au XIX[e] siècle, ce besoin d'« incarnation » donnera naissance au mouvement des nationalités et à toutes les formes modernes de nationalisme, fondées sur l'idée que « l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes » (Ernest Gellner).

Le nationalisme apparaît de ce fait comme l'un des fruits typiques de la modernité. Mais le nationalisme n'est pas seulement un phénomène politique. Il se nourrit d'un imaginaire où se mêlent l'histoire, la culture, la religion, les légendes populaires, etc. Tous ces facteurs sont revisités, idéalisés, transfigurés pour aboutir à une narration cohérente et légitimatrice[18]. Comme l'écrit Chantal Delsol, « chaque peuple s'identifie dans l'histoire à des valeurs ou à des modèles caractéristiques. Si ces valeurs ou ces modèles s'écroulent, l'identité elle-même se voit menacée »[19]. Valeurs et modèles vont donc jouer un rôle de dispensateurs d'identité, parallèlement aux « grands récits » que l'on a vu se déployer à l'époque des « sociétés disciplinaires » (Michel Foucault) : récit de l'Etat-nation, récit de l'émancipation du peuple travailleur, récit de la religion du progrès, etc.

La distinction classique entre « nations civiques » et « nations ethniques » – ou, pour reprendre les termes de Friedrich Meinecke, entre nations « politiques » et nations « culturelles » – apparaît à cet égard relativement factice, non seulement parce que la plupart des sociétés nationales mêlent les deux principes en proportion variable, mais aussi parce que l'Etat concerne au premier chef la société et que toutes les sociétés humaines sont des sociétés de culture[20]. Quels qu'aient pu être par ailleurs ses caractères politiques propres, aucune nationalité ne s'est jamais épargnée d'avoir recours à des mythes nationaux. Sous la monarchie, les Français se sont successivement voulus (ou cru) héritiers des Troyens, des Francs et des Gaulois. Après la Révolution, lorsque la nation s'est définie en termes purement politiques, en ignorant tout aspect prépolitique, antérieur au contrat civique, les croyances fondatrices de l'identité nationale ont conservé toute leur puissance. A l'ère de la sécularisation, elles ont constitué une compensation à l'affaiblissement des croyances purement religieuses, donnant parfois naissance à de véritables religions séculières[21]. Le « nationisme » contemporain a beau se fonder sur l'idéal politique de l'Etat et de la citoyenneté, ce serait une erreur de croire que des valeurs politiques abstraites suffisent à former une identité commune et, surtout, qu'elles suffisent à exiger des sociétaires les sacrifices auxquels ils doivent parfois consentir. De telles exigences ne peuvent être formulées que si les liens de citoyenneté sont ressentis comme un véritable « bien immédiatement commun », sur la base d'une identification à une communauté historique elle-même fondée sur certaines valeurs[22]. Les mythes, les légendes, les épopées, les récits fondateurs, jouent toujours le même rôle : ils constituent autant de médiations symboliques fondant la sociabilité sur la transmission d'un « savoir » commun ou d'une croyance partagée.

Ce « savoir commun » comporte bien entendu une large part de fantasme. Le plus souvent, il greffe sur des réalités historiques incontestables des interprétations valorisantes, des projections idéalisantes parfaitement arbitraires[23]. Le fantasme le plus fort est le fantasme de l'origine, qui est aussi un fantasme de pureté : à l'origine, tout était clair et simple, non encore alourdi par la pesante complexité de l'histoire effectivement advenue. Fantasme de l'âge d'or. La même herméneutique transfigure pareillement les événements ou les héros jugés fondateurs. Arminius et Vercingétorix, Charles Martel, Clovis ou Jeanne d'Arc, pour ne citer qu'eux, n'ont évidemment jamais eu dans la réalité le rôle central ou l'importance décisive que l'imaginaire moderne leur a attribué. Les batailles de Poitiers, de Bouvines ou de Valmy n'ont jamais non plus été de grandes batailles qui auraient changé le cours de l'histoire, ce qui n'a pas empêché qu'on les ait considérées comme « fondatrices ».

Dans ces conditions, les critiques de l'identité nationale ont évidemment beau jeu de vouloir « rétablir la vérité historique ». Leur erreur est de ne pas voir que, si l'identité nationale ressortit bien souvent de l'imaginaire, cet imaginaire est indispensable à la vie du groupe. Elle est aussi de croire que l'on éteindra le sentiment identitaire en montrant la part de fantasme qu'il comporte. Le « fantasme » en question serait plutôt à comparer au *mythe*. Le mythe est agissant, non bien qu'il ne soit qu'un mythe, mais au contraire parce qu'il en est un. La croyance peut bien être fausse quant à son objet, elle n'en devient pas moins « vraie » par ce qu'elle suscite chez l'individu ou le groupe, ou par ce qu'elle lui procure. Telle est l'erreur d'un Marcel Detienne quand il se moque de la prétention à l'autochtonie dans un livre qui, tout en égratignant Fernand Braudel, s'emploie à présenter les anciens Grecs comme des disciples de Barrès avant la lettre[24]. Detienne n'a pas de mal à montrer comment les Grecs, par des mythes complexes et des histoires scabreuses, s'inventent une ancestralité imaginaire. Mais il se trompe quand il croit avoir démontré quelque chose. Car s'il est vrai que nul ne

peut être regardé comme autochtone pourvu que l'on remonte assez loin dans le temps, il n'en reste pas moins que la conviction d'être ou de ne pas être autochtone peut structurer les consciences et normer les comportements. Comme le note Leszek Kolakowski, « si les Grecs, les Italiens, les Indiens, les Coptes ou les Chinois d'aujourd'hui ont sincèrement le sentiment d'appartenir à la même communauté ethnique que leurs plus lointains ancêtres, on ne peut les convaincre qu'il en est autrement »[25].

Durkheim a été l'un des premiers à parler de « conscience collective ». Fourier, lui, évoquait la « mise en commun des passions ». A date plus récente, le rôle de l'imaginaire dans la représentation de soi à l'intérieur des groupes a été étudié aussi bien par Gilbert Durand (mythopoiétique et anthropologie structurale) que par certains psychanalystes de l'école anglaise, disciples de Mélanie Klein[26]. L'imaginaire collectif est une réalité : le groupe se structure par des représentations et des images communes. Tous les peuples, toutes les nations disposent donc d'un certain nombre de croyances relatives à leurs origines ou à leur histoire. Que ces croyances renvoient à une réalité objective, à une réalité idéalisée ou à un « mythe », n'a aucune importance. Il suffit qu'elles évoquent ou représentent un *exordium temporis*, un moment fondateur. L'Eglise catholique s'est elle-même toujours légitimée comme un corps mystique, et c'est cette légitimation qui lui a permis de traverser les siècles indépendamment de la qualité morale de ses représentants et de l'évolution de ses dogmes.

Au XIXe et au XXe siècles, la dialectique de l'appartenance nationale et de l'appartenance de classe a été particulièrement complexe. Durant la guerre de 1914-18, la première, comme on le sait, s'est imposée au détriment de la seconde. Les hommes de droite y ont généralement vu la preuve que la nation avait une réalité plus profonde, plus substantielle que la classe, conclusion qui ne s'impose qu'à demi, comme on le verra plus loin. On ne saurait par ailleurs ignorer que l'identité nationale a été, avec le droit de vote, l'Etat-Providence et le système fordiste, l'un des procédés par lequel la Forme-Capital, en l'occurrence les maîtres de l'économie-monde capitaliste, s'est employée à domestiquer les « classes dangereuses ». Exalter la solidarité nationale était une façon de freiner la lutte des classes (ou de la « transcender », ainsi que voulurent le faire les fascismes, en s'imaginant à tort qu'il était possible de mettre la bourgeoisie au service de la nation). Il est vrai qu'à cette époque, le capitalisme avait encore une dimension nationale, et que le libéralisme, en principe hostile à l'Etat, n'a pas été lui-même le dernier à contribuer à l'édification d'un esprit national. A l'origine, rappelons-le, la nation n'était pas une catégorie prisée des conservateurs ; elle était en outre récusée par le socialisme internationaliste. « Seuls les libéraux voyaient en la nation une expression appropriée de la somme des volontés individuelles », écrit Immanuel Wallerstein[27]. C'est seulement dans un second temps que les conservateurs d'abord, puis les socialistes se rallièrent à cette forme politique nouvelle.

1. *La vie en miettes*, op. cit., p. 372.

2. Patrick Savidan, « La reconnaissance des identités culturelles comme enjeu démocratique », in Ronan Le Coadic (éd.), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2003, p. 234. Axel Honneth observe, lui aussi, que « l'entremêlement de la reconnaissance légale et de l'ordre hiérarchique de valeur — ce qui correspond plus ou moins au fondement moral de toutes les sociétés traditionnelles — s'est délité avec l'avènement du capitalisme bourgeois et avec la

transformation normative des relations légales sous la pression de marchés en extension et de l'impact simultané de manières post-traditionnelles de pensée » (« La reconnaissance : une piste pour la théorie sociale contemporaine », ibid., pp. 216-217).

3. Cf. Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Paris 1990.

4. Justine Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2003, p. 79.

5. Alain Renaut, *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Pleins Feux, Nantes 1999, p. 36.

6. Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, Paris 1999, p. 200.

7. Bernard Lamizet, *Politique et identité*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2002, p. 302-304.

8. Ibid., p. 109.

9. Ibid., pp. 11-12.

10. Axel Honneth, « La reconnaissance : une piste pour la théorie sociale contemporaine », art. cit.

11. On notera que le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis (PUF, Paris 1967) ne comprend significativement aucune entrée pour le mot « identité ».

12. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard-Tel, Paris 2002, p. XXI.

13. « Le principe individualiste de l'accomplissement est en fait la seule ressource normative que possède la société bourgeoise et capitaliste afin de justifier moralement la répartition extrêmement inégale des perspectives de vie et des biens. Parce que le fait d'appartenir à un certain état ne régule plus la mesure de l'estime sociale dont on jouit et la portée des privilèges légaux et économiques dont on bénéficie, la valorisation éthico-religieuse concomitante du travail et de l'établissement d'un marché capitaliste suggèrent la dépendance d'une telle estime à l'égard de l'accomplissement individuel » (Axel Honneth, art. cit., p. 220).

14. Op. cit., p. 13.

15. Ibid., p. 205.

16. Ibid., p. 192.

17. Jean-Pierre Chevènement, *Le vieux, la crise, le neuf*, Flammarion, Paris 1974, p. 210. Le futur ministre de la Défense nationale ajoutait à cette époque que « l'Etat-nation en France s'est constitué au fil des siècles par une suite de génocides culturels dont nous prenons seulement aujourd'hui la mesure », et que « les revendications nationalitaires, loin de devoir être regardées comme "passéistes", sont éminemment populaires » (ibid.), position assez différente de celles qu'il devait assumer par la suite…

18. Cf. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca 1983 (trad. fr. : *Nations et nationalisme*, Payot, Paris 1989).

19. Chantal Delsol, *La République. Une question française*, PUF, Paris 2002, p. 98.

20. Cf. Alain Dieckhoff, *La nation dans tous ses Etats. Les identités nationales en mouvement*, Flammarion, Paris 2000, pp. 41-43.

21. Sur ce sujet, cf. Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, Oxford 2003.

22. Cf. Wayne Norman, « Les paradoxes du nationalisme civique », in Guy Laforest et Philippe de Lara (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, pp. 155-170. Cf. aussi Claude

Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Perrin, Paris 2003.

23. Cf. notamment Benedict Anderson, *Imagined Comunities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983 ; Wolfgang Bialas (Hrsg.), *Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historischen Mentalitäten*, Peter Lang, Bern-Frankfurt/M. 2002.

24. Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, Paris 2003.

25. Leszek Kolakowski, « On Collective Identity », in *Partisan Review*, hiver 2002-03, p. 10.

26. Cf. Didier Anzieu, *Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal*, Dunod, Paris 1984. Sur le rôle du mythe en politique, on renverra bien entendu à Georges Sorel et Carl Schmitt. Il y a par ailleurs un certain rapport entre le « fantasme » historique et le stéréotype. Ce dernier est une généralisation abusive mais, tout comme les préjugés (favorables ou défavorables) auxquels il donne naissance, il joue aussi un rôle utile en constituant un idéaltype auquel il peut être bon de se référer au moins à titre provisoire. « Stéréotyper revient à catégoriser, et la catégorisation est indispensable à la pensée. Le stéréotype est tout aussi indispensable à l'interaction sociale que le cliché l'est à la littérature » (Jacques-Philippe Leyens, Paola Maria Paladino et Stéphanie Demoulin, « Nous et les autres », in *Sciences humaines*, mai 1999, p. 28).

27. Immanuel Wallerstein, *L'après-libéralisme. Essai sur un système-monde à réinventer*, L'Aube, La Tour d'Aigues 1999, p. 57.

LA CRIQUE COMMUNAUTARIENNE
OU LA CULTURE COMME CONSTITUTIVE DE SOI

L'idée selon laquelle les faits sociaux ne viennent pas d'emblée en premier, mais s'expliquent à partir des seuls individus, est caractéristique de l'atomisme libéral. Le libéralisme est une pensée de l'arrachement, du déracinement, qui fait de la transformation du sujet en monade la condition de sa liberté. Favorisant une vision instrumentale et solipsiste de la raison, il rejette tout mode de connaissance intégrant les contextes d'intelligibilité que sont le corps (Merleau-Ponty), la langue (Wittgenstein) et la communauté (Herder et Humboldt). Son corollaire politique a pour base le contrat rationnel et la primauté des droits. Il attribue des droits égaux à des individus posés comme autant de représentants d'une humanité indifférenciée. Il place la dignité de l'individu, non dans ce qu'il est substantiellement, mais dans sa seule qualité de titulaire de droits. La restriction du bien commun à la défense et à l'attribution des droits transforme alors la vie publique en bataille juridique et en surenchères de revendications. C'est à cette conception que s'attaque l'école de pensée communautarienne, qui propose une autre conception de la société, de la personne et de l'identité.

Pour les communautariens, la pensée libérale pèche anthropologiquement par le fait de fonder sa doctrine sur l'idéal d'un « moi désengagé » ou « désencombré ». L'homme étant un animal social, l'individu ne peut exister qu'en société. L'individu en soi n'existe pas. Personne ne se définit seulement comme un individu, ni même comme un homme parmi d'autres, mais toujours comme un être-en-relation, comme le membre d'une communauté particulière, politique, culturelle, linguistique, religieuse ou autre. La condition humaine est telle que l'individu est toujours enchâssé dans un horizon de valeurs, dans un champ culturel et social-historique, et que c'est à partir de cet horizon et de ce champ qu'il s'interprète lui-même. L'homme est un être *situé*. Dès la naissance, nous sommes *déjà* quelque chose – quelque chose par rapport à quoi nous nous situons obligatoirement, fût-ce pour nous en distancer. Ce quelque chose nous rend capable de conscience réflexive et nous aide à nous repérer dans un espace de questionnement sur la valeur des choses. « Notre situation dans le temps n'est pas enfermée dans le présent, écrit Charles Taylor, elle est liée à un passé qui a défini notre identité, et à un futur qui le remet en question »[1].

Michael Sandel parle de « communautés constitutives », Michael Walzer de « significations partagées », Charles Taylor d'« horizons de significations », Robert Bellah de « communautés de mémoire ». Tous ces termes renvoient à une même réalité normative. Tout homme hérite d'une « communauté constitutive », antécédente, qui est ce à partir de quoi se constituent ses valeurs et ses normes. Toute action humaine est façonnée par les arrière-plans chargés de sens que sont une histoire et une culture particulières. Les biens constitutifs représentent autant de normes permettant de formuler des désirs ou des choix. Ils sont autant de sources morales. « Mon identité, écrit Taylor, se définit par les engagements et les

identifications qui fournissent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de déterminer, d'un cas à l'autre, ce qui est bon ou qui a de la valeur, ou bien ce que l'on devrait faire, ou bien encore ce que j'approuve ou ce à quoi je m'oppose. Autrement dit, c'est l'horizon à l'intérieur duquel je suis capable de prendre position ».

Dans une telle perspective, la culture ne se définit nullement comme un simple instrument au service du bien-être des individus, ou pis encore comme un spectacle à consommer. La relation à la culture est d'un ordre autre qu'associatif. La culture est ce *déjà là* qui constitue la toile de fond sur laquelle va s'inscrire mon identité. Elle est donc une norme intrinsèquement bonne, non un acquis relativement avantageux. La communauté est quant à elle le lieu privilégié de la reconnaissance réciproque, et donc de l'estime de soi. Toute communauté est d'abord communauté de sens, communauté de signification ; comme telle, elle permet une communication où l'identité de chacun peut être reconnue. Les communautés constitutives fournissent un mode de pensée, une façon d'être au monde. « Dire que les membres de la société sont liés par un sens de la communauté, écrit Justine Lacroix, ne signifie pas simplement qu'ils poursuivent des fins ou éprouvent des sentiments communautaires, mais qu'ils conçoivent leur identité comme définie en partie par la communauté à laquelle ils appartiennent »[2]. En retour, la conscience que les hommes se font de leur identité détermine le type de société dans laquelle ils vivent

A la raison désengagée, la pensée communautarienne oppose donc une réflexion incarnée. Montrant le caractère insoutenable d'une doctrine qui pose l'individu comme indépendant a priori de toutes les valeurs collectives ou transcendantales qui lui préexistent, elle défend « la thèse forte qu'il est absolument impossible de nous passer de cadres ; autrement dit, que les horizons à l'intérieur desquels nous conduisons nos vies et qui leur donnent une cohérence doivent inclure des discriminations qualitatives fortes »[3]. Elle pose que l'homme est un être incarné, un sujet-dans-le-monde, et qu'on ne peut l'abstraire de son contexte sans le mutiler. Ramené à sa seule condition d'individu, l'homme, en effet, n'est nullement plus libre, mais seulement plus solitaire, et donc plus vulnérable. Imaginer un individu dénué de tout attachement constitutif, écrit Michael Sandel, ce n'est pas concevoir un être libre, mais imaginer un être complètement dépourvu de profondeur et de personnalité. A l'inverse, l'immersion dans un contexte d'appartenance est la condition première d'un accomplissement personnel digne de ce nom. « La société libérale, ajoute Charles Taylor, est « inhospitalière à la différence parce qu'elle ne peut accepter ce à quoi les membres des sociétés distinctes aspirent réellement, et qui est leur survivance »[4].

Il résulte de cette constatation que tout individu ne peut exercer ses choix que dans un contexte de choix, et que parler de liberté de choix en la définissant comme décision pure, indépendante de tout contexte culturel antécédent par rapport au moi, est un non-sens. C'est pourquoi les auteurs communautariens récusent l'idée d'un être rationnel entièrement maître de ses choix, dont le moi se situerait totalement en amont de ses fins. « Cette vision idéale d'un monde où des individus autonomes choisiraient librement de forger ou de rompre des liens sans subir la moindre contrainte, écrit Michael Walzer, est l'exemple même d'une fausse utopie. Elle a toujours paru absurde aux sociologues […] Aucune société humaine ne peut survivre sans établir des liens d'une toute autre nature »[5]. Pour la philosophie libérale, l'individu, dans la mesure où sa liberté est censée résider dans sa capacité de révoquer ses appartenances, préexiste toujours à ses fins. Le point de vue communautarien est au contraire que nous définissons toujours nos fins en fonction de ce qui nous a constitués nous-mêmes, ce

qui revient à dire que la communauté à laquelle nous appartenons, quelle qu'en soit la nature, est constitutive de notre moi. Qu'il s'agisse d'adhérer ou de rompre, nos choix s'opèrent toujours sur fond d'un arrière-plan déjà là. L'homme découvre ses fins plus encore qu'il ne les choisit, ce qui exige qu'il se connaisse lui-même. La construction de l'identité résulte d'une découverte, par un être-en-construction, des valeurs et des finalités qui circonscrivent son existence et dépendent d'un espace culturel et d'un espace social-historique spécifiques. Notre identité est en partie au moins constituée par des fins que nous découvrons en vertu de notre appartenance à un contexte social commun.

A la conception libérale de la liberté comme arrachement ou sécession, la pensée communautarienne en oppose donc une autre, selon laquelle « le bon usage de ma liberté est celui qui exprime le plus authentiquement mon identité normative, c'est-à-dire que je suis vraiment libre lorsque je réalise des actions conformes aux biens intrinsèques que je me donne comme finalité […] Plus je connais les finalités qui définissent mon identité et plus je suis libre »[6].

L'identité, enfin, est directement liée à certaines valeurs morales, ce qui veut dire que le moi n'existe pas sans un certain rapport au bien. Tandis que les doctrines libérales s'intéressent d'abord à ce qu'il est *juste* de faire (morale déontologique), la pensée communautarienne met l'accent sur ce qu'il est *bien* d'être (morale arétique). (On retrouve ici l'opposition classique entre « *Sittlichkeit* » et « *Moralität* » développée par Hegel dans sa critique de la morale de Kant). Le primat du bien sur le juste équivaut au primat d'une morale substantielle fondée sur l'idée de valeurs intrinsèques par rapport à une conception procédurale et formelle privilégiant l'obligation. Il s'en déduit que c'est seulement en partant du contexte culturel et social-historique, et non du sujet isolé et du raisonnement abstrait, que les questions morales peuvent apparaître comme telles.

Un bien commun ne se définit pas seulement comme un bien partageable ou partagé, mais comme un bien tel que ce qui en fait un bien peut être lui aussi partagé. C'est un bien *immédiatement* partagé ou, si l'on préfère, un bien dont le partage en soi constitue lui-même un bien. Un bien commun est donc tout autre chose qu'un bien convergent, défini par les auteurs libéraux comme un bien qui, tout en étant assuré collectivement, n'a jamais qu'une finalité individuelle, c'est-à-dire ne constitue un bien que pour chaque citoyen pris individuellement (définition d'autant plus insoutenable qu'il existe des biens collectifs qui ne sont pas décomposables en éléments individuels). Dans l'optique libérale, la communauté politique n'est rien d'autre que la somme des biens dont elle permet la jouissance aux individus. Ici, la communauté implique au contraire à la fois le commun et le partage de ce commun. On peut la définir comme le lieu de la mise en jeu de l'être commun. Les valeurs ne sont pas convergentes, mais communes et partagées. Les communautés fondées sur des valeurs partagées sont plus solides que celles fondées sur des intérêts, car les valeurs unissent et se partagent sans peine, tandis que les intérêts divisent et ne se partagent pas aisément. L'action commune, de même, ne se ramène pas à l'intersubjectivité. Elle est ce qui institue le groupe en agent collectif et lui permet d'intervenir comme tel dans la vie publique. Les institutions sociales, enfin, jouent elles-mêmes un rôle constitutif, et non un rôle seulement instrumental. « L'esprit commun est l'émanation d'actes et de significations communes incarnées par les institutions publiques »[7]. C'est en cela que la sphère publique est tout autre chose qu'un simple regroupement contingent d'individus.

Les appartenances culturelles constituant le cadre à partir duquel les agents déterminent leurs options, le libéralisme, qui prétend assurer l'autonomie des individus, se contredit lui-même quand il refuse de tenir compte de ces appartenances, puisque ce refus revient déjà à limiter leur autonomie. La modernité s'est employée à permettre aux individus de se libérer des rôles sociaux fixes et des identités traditionnelles en encourageant chez eux un idéal d'autonomie individuelle. Liberté et culture ont été ainsi posées comme contradictoires : on était d'autant plus libre qu'on s'arrachait plus nettement aux déterminations liées à la naissance. Cette pétition de principe, selon laquelle l'attachement à la culture d'origine serait à la fois irrationnelle et aliénante, a constamment été reprise depuis. Elle est pourtant très contestable, comme l'a montré notamment Will Kymlicka, qui constate que le désir moderne de liberté, loin d'affaiblir les identités culturelles collectives, n'a fait au contraire que les stimuler : « Les gens qui attachent de l'importance à leur autonomie en attachent aussi à leur culture nationale, car ce sont les cultures nationales qui constituent le contexte dans lequel ils développent et exercent le mieux leur autonomie »[8].

Pas plus que l'identité culturelle ne limite par principe la liberté individuelle, l'appartenance ne saurait se ramener à un enfermement. On peut très bien critiquer de façon radicale sa communauté d'appartenance – mais cette critique s'effectuera inéluctablement à partir de cette appartenance même. (Je peux détester la France tout en étant Français, mais c'est encore en tant que Français que je la détesterai). En ce sens, rejeter une appartenance est encore une façon de l'exprimer. Comme le disait plaisamment Theodor W. Adorno, il faut avoir une tradition en soi-même pour bien la haïr[9]. Même si je me veux citoyen du monde, je ne peux exprimer cette option qu'en étant d'abord citoyen d'une partie du monde. Même si je m'éprouve comme n'étant de nulle part, je ne peux l'exprimer qu'à partir de quelque part.

1. « Foucault, la liberté, la vérité », in David Couzens Hoy (éd.), *Michel Foucault. Lectures critiques. Foucault en Amérique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1989, p. 118.

2. Op. cit., p. 92. Cf. aussi Sylvain Santi et Jean Derive (éd.), *La communauté. Fondements psychologiques et idéologiques d'une représentation identitaire*, Publications de la MSH-Alpes, Grenoble 2003.

3. Charles Taylor, *Les sources du moi*, op. cit., p. 45.

4. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Paris 1994, p. 83.

5. Michael Walzer, *Raison et passion. Pour une critique du libéralisme*, Circé, Belval 2003, p. 11.

6. Janie Pélabay, op. cit., pp. 256-257.

7. Ibid., p. 218.

8. Will Kymlicka, « Modernity and National Identity », in Shlomo Ben-Ami, Yoad Peled et Alberto Spektorowski (ed.), *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*, Palgrave, Basingstoke 2000, pp. 12. Kymlicka fait partie de ces auteurs libéraux qui plaident pour une reconnaissance des identités culturelles à partir de l'héritage du libéralisme politique… sous réserve toutefois que ces identités ne remettent pas en cause les fondements de l'idéologie libérale. Cf. son essai sur *La citoyenneté multiculturelle*, Découverte, Paris 2001.

9. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Payot, Paris 2003, pp. 67-68.

RECONNAISSANCE D'AUTRUI OU DENI DES DIFFERENCES

Hegel, on l'a dit, a été le premier, en 1807, à souligner l'importance de la notion de reconnaissance : la pleine conscience de soi appelle et passe par la reconnaissance d'autrui. La notion de *reconnaissance* est en effet essentielle du point de vue de l'identité, que ce soit au niveau personnel ou au niveau collectif. « Qu'il s'agisse de la constitution de sa propre identité lors de l'expérience de la reconnaissance de soi dans le miroir ou de la reconnaissance de l'autre dans l'expérience de la communication, précise Bernard Lamizet, c'est le processus de la reconnaissance qui fonde la dimension symbolique de l'identité »[1]. Cette exigence est de tout temps, mais elle a été rendue encore plus aiguë par l'avènement de la modernité, car l'identité qui ne se fonde plus sur une position hiérarchique dépend plus encore de la reconnaissance des autres. L'identité ne se confond pas avec la reconnaissance, puisqu'il y a des identités non reconnues, mais l'une et l'autre sont étroitement liées. Comme l'écrit très justement Patrick Savidan, en suivant ici la pensée de Hegel, il ne faut pas croire « qu'il y a d'abord une identité et que se pose, ensuite, la question de la reconnaissance ou non de cette identité, mais que la reconnaissance intervient dans la définition même de cette identité, au sens où elle "réalise" cette identité »[2]. La reconnaissance complète ainsi l'identité. Elle en est le corrélat naturel : il n'y a de pleine identité que lorsque celle-ci est reconnue. C'est pourquoi Charles Taylor la définit comme la « condition de l'identité réussie ».

Reconnaître l'autre implique, non seulement de le reconnaître comme autre, mais aussi d'admettre que si nous sommes semblables l'un à l'autre, c'est d'abord en ce que nous sommes l'un et l'autre différents. Il ne s'agit donc pas de concevoir la reconnaissance à la façon d'un Lévinas – pour qui reconnaître l'autre, c'est lui enlever sa différence et l'assimiler à ce Même dont je participe comme lui –, mais bien au sens de l'*altérité* reconnue. L'égalité des droits, dans cette perspective, n'est pas réduction de l'autre au même. Elle inclut au contraire le droit à la différence. Elle restitue à l'égal sa différence, ce qui veut dire qu'elle ne conçoit pas l'égalité dans le sens de la mêmeté. Elle pose l'universel, non comme ce qui reste une fois qu'on a supprimé les différences (car en ce cas, il ne reste rien), mais comme ce qui se nourrit des différences et des particularités. La nature humaine se donnant toujours à saisir sous des modalités multiples, l'identité humaine n'est par ailleurs jamais unitaire, mais toujours différenciée. La traduction juridique et politique de cette donnée élémentaire conduit à substituer un régime respectueux des différences à un régime de similitude. Emile Durkheim

avait déjà évoqué une solidarité qui existerait en vertu de nos différences plutôt qu'en vertu de nos similarités. Cette proposition peut se transposer, en termes plus contemporains, dans l'idée que la reconnaissance de nos différences est précisément celle qui peut le mieux nous unir.

Le problème de la reconnaissance des identités est précisément l'un de ceux qui resurgissent aujourd'hui avec le plus de force en raison de la crise de l'Etat-nation occidental. Dans la postmodernité, le grand projet moderne d'un espace unifié, contrôlé et construit par le haut se trouve radicalement mis en question. « Les grandes identités que les Etats-nations avaient minutieusement construites s'écroulent, constate Zygmunt Bauman […] La construction de l'identité, et plus encore le maintien de l'identité, est devenue en ces circonstances une affaire de bricolage, sans ateliers et chefs d'usines manifestes. On pourrait dire que la production d'identité, à l'instar du reste de l'industrie, a été dérégulée et privatisée »[3]. Dans un contexte général d'effacement des repères, l'Etat-nation ne parvient plus à intégrer les groupes ni à (re)produire le lien social. Il ne fournit plus aux membres de la société un sentiment d'unité, une raison de vivre et de mourir, c'est-à-dire une raison de sacrifier leur intérêt personnel et parfois leur vie à quelque réalité ou notion excédant leur individualité propre. Il apparaît comme une structure abstraite, bureaucratique, éloignée de la vie réelle. Cette évolution libère des affirmations particularistes de toutes sortes. Les besoins identitaires « ont aujourd'hui tendance à se faire toujours plus vifs (et plus disjonctifs que dans le passé) suite à l'échec de plus en plus évident des Etats-nations dans leur rôle de producteurs et fournisseurs d'identité »[4]. Les identités nationales se désagrègent, mais c'est au profit d'autres formes d'identité. Plus la « communauté nationale » s'affaiblit, plus les sociétés recherchent des communautés identificatrices de rechange.

Mais surtout, le problème de l'identité se pose désormais politiquement. L'exigence de reconnaissance visant à se faire reconnaître de tous pour ce que l'on est, le lieu de cette exigence ne peut être que la sphère publique. L'identité devient ainsi l'ensemble des pratiques et des actes par lesquels notre place peut être *politiquement* reconnue dans l'espace public. C'est bien pourquoi la défense des identités (culturelles, linguistiques, religieuses, sexuelles, etc.) – ce qu'Iring Fetscher a appelé « le droit de rester soi-même »[5] – joue un rôle essentiel dans les conflits sociaux et politiques actuels.

La revendication de reconnaissance vise à sortir d'une situation où la différence, étant rabattue sur la sphère privée, se retrouvait de ce fait inévitablement dominée par les pouvoirs publics. Elle traduit le désir de faire inscrire dans l'espace de la communication et de la sociabilité une identité qui s'était vue jusque là dénier les capacités et les pouvoirs d'une entité politique. « L'identité n'a de pertinence et, par conséquent, de validité institutionnelle, écrit Bernard Lamizet, qu'à partir du moment où elle fait l'objet d'une reconnaissance, d'une accréditation dans l'espace public : elle n'a de valeur institutionnelle que pour autant qu'elle a l'autorité d'un signifiant »[6]. C'est donc bel et bien la définition de l'espace public comme espace de l'indistinction qui se trouve mise en cause par les revendications identitaires. A un espace public « neutre », ne reconnaissant aucune appartenance spécifique, la revendication identitaire propose de substituer un nouvel espace public qui serait au contraire structuré par ces appartenances. Une telle exigence dévoile du même coup l'égalitarisme hostile aux différences comme porteur d'une vision uniformisante du monde, celle-ci n'étant elle-même qu'un principe culturel déguisé en principe universel.

La revendication identitaire, autrement dit, ne se satisfait plus d'un universalisme moral et politique qui n'a que trop souvent été le masque de pratiques de domination inavouées. Une véritable politique de reconnaissance des différences doit être incorporée dans l'organisation de la société, car la reconnaissance est à la base du lien social. La justice sociale ne passe pas seulement par la redistribution, mais aussi par la reconnaissance[7]. Elle appelle une *politique de la reconnaissance* de la part des pouvoirs publics[8].

Une telle politique ne peut toutefois se concevoir que sous l'angle de la reconnaissance mutuelle. Celui dont on reconnaît la différence doit reconnaître celui qui l'a reconnu. Toute reconnaissance implique la réciprocité – point évidemment essentiel. Par ailleurs, une politique de la reconnaissance n'est pas à comprendre comme l'alibi du relativisme. Respecter le droit à la différence ne signifie pas récuser toute possibilité de jugement moral sur cette différence – poser que toutes les valeurs sont égales revient à dire que rien ne vaut –, mais seulement s'interdire d'universaliser arbitrairement ce jugement et s'imposer la prudence nécessaire pour statuer à son sujet du point de vue du droit.

Les groupes identitaires se répartissent aujourd'hui en quatre grandes catégories : les groupes culturels (régionalismes et autonomismes divers, peuples menacés, minorités religieuses, etc.), qui sont de loin les plus nombreux, les groupes d'attribution ou d'imputation, les groupes volontaires ou lobbies et les groupes religieux. L'identification mutuelle est le facteur central de l'existence de ces groupes. Tous se caractérisent en effet par un certain nombre de marqueurs sociaux reconnaissables qui amènent les individus à se regrouper en leur sein. Ce qui caractérise ces marqueurs sociaux, c'est qu'ils comportent des attentes sociales quant à la façon dont les membres du groupe sont censés penser, agir et se comporter. Les marqueurs ont une dimension à la fois objective et subjective. Ils peuvent être le fait du groupe lui-même, mais ils peuvent aussi lui être attribués de l'extérieur et d'une manière hostile. En ce cas, l'attitude la plus générale à l'intérieur du groupe est de tenter d'acquérir une position dans laquelle les marqueurs sociaux négatifs pourront être transformés en marqueurs positifs (la « fierté homosexuelle » prend le relais de la stigmatisation méprisante des « pédés », les Gueux se font un titre de gloire du nom même par lequel on les flétrissait, les Noirs américains affirment que « *black is beautiful* », etc.). Les marqueurs sociaux sont donc relativement invariables, c'est le sens de la valeur qu'on leur attribue qui peut changer.

L'ethnicité qui, dans le passé, n'avait pratiquement aucune signification politique ou existentielle, fait aujourd'hui partie de ces marqueurs sociaux. Loin de se ramener à une dimension bio-anthropologique, les facteurs ethniques sont en effet aussi des facteurs culturels qui, en apparaissant comme des pôles (relativement) stables, peuvent devenir des éléments de différenciation sociale et des catégories pertinentes pour l'action politique. « On a même pu y voir, écrit Alain Policar, un nouveau paradigme pour les sciences sociales permettant d'insister, à la fois, sur la survivance des fidélités communautaires dans les sociétés modernes et sur l'hétérogénéité des sociétés traditionnelles. Ce double constat conduit à rectifier deux idées reçues : celle que les groupes ethniques constituent des entités homogènes et celle que les liens ethniques sont voués à disparaître avec la modernisation »[9].

Les groupes identitaires ne doivent surtout pas être confondus avec les groupes d'intérêt. La différence qui existe entre eux est qu'un groupe d'intérêt peut parfaitement se constituer sans qu'il y ait d'identification mutuelle entre ses membres (pour qu'un individu rejoigne un

groupe d'intérêt, il suffit qu'il partage le même intérêt instrumental que les autres membres du groupe). Bien entendu, les groupes identitaires peuvent aussi chercher à défendre les intérêts de leurs membres, et c'est d'ailleurs ce qu'ils font le plus souvent, mais cette activité n'est qu'une conséquence de l'existence même du groupe ; elle n'en est pas la raison d'être. L'intérêt, en ce cas, n'est pas fondateur, il n'est qu'un dérivé de l'identité du groupe. Amy Gutman résume la différence en disant que, « d'un point de vue paradigmatique, la politique des groupes identitaires est liée à une idée de ce que *sont* les gens, tandis que la politique des groupes d'intérêt est liée à une idée de ce que *veulent* les gens »[10].

La présence des groupes identitaires pose de toute évidence un problème aux démocraties libérales contemporaines. Souvent, ces groupes apparaissent comme la résurgence d'une forme d'être-ensemble, la forme communautaire, à laquelle la modernité pensait avoir mis fin. La modernité s'était attaquée aux liens organiques en les présentant comme autant de limitations dont l'homme devait s'affranchir pour conquérir sa liberté. Or, on constate aujourd'hui que beaucoup d'hommes adhèrent spontanément à des formes communautaires sans pour autant vouloir renoncer à leur liberté. L'idéologie dominante n'en est pas moins méfiante, et souvent résolument hostile, envers ces groupes, alors qu'elle admet sans grande difficulté les groupes d'intérêt. Elle perçoit ces derniers comme de nature pacifique et les premiers comme de nature conflictuelle, tout simplement parce que les intérêts sont toujours négociables, tandis que les valeurs ne le sont pas (oubliant du même coup que le fait pour individu de s'identifier de manière préférentielle à d'autres individus crée de ce seul fait une différence dans la façon dont il perçoit son propre intérêt). C'est pourquoi elles mettent systématiquement l'accent sur les défauts, parfois bien réels, des communautés et en présentent volontiers une image quasi pathologique.

Les demandes identitaires sont ainsi fréquemment traitées comme un phénomène « réactionnaire », une aspiration « irrationnelle » à revenir au « passé », à retourner à un « stade » qu'on croyait définitivement dépassé, ou encore comme autant de tentatives de s'exonérer de la « loi commune » en cherchant à créer un « Etat dans l'Etat ». L'exigence de reconnaissance est à la fois présentée comme un combat d'arrière-garde, un symptôme d'arriération politique, sociale et morale, et comme une menace pour l'unité de la société politique. La même hostilité se retrouve concernant la notion d'ethnicité, censée rabattre la vie sociale sur des « déterminismes » limitant la liberté des agents. Le contraste — tout relatif, on le verra — entre identités héritées et identités choisies est utilisé pareillement pour récuser les premières en ne reconnaissant de légitimité qu'aux secondes. Les identités héritées, modelées par l'héritage familial, sont discréditées comme renvoyant à la simple « nature ».

Le refus de la reconnaissance des identités a été, on le sait, particulièrement nette et constante dans la tradition « républicaine » du jacobinisme français. En même temps qu'elle rabattait les différences collectives sur la sphère privée pour les y enfermer, celle-ci a redéfini la nation comme un espace postcommunautaire, c'est-à-dire comme un espace politique fondé sur le principe normatif de l'homogénéité culturelle et ethnique. Parallèlement, la notion de « citoyenneté » a été dépouillée de son substrat spécifique (on est toujours citoyen d'une société donnée) pour se voir conférer une portée « universelle ». Dans cette optique, toute politie implique une table rase, toute affirmation d'un particularisme équivaut à une tentative de sécession. Etre « républicain », ce serait donc refuser les différences — ou du moins refuser leur visibilité politique, c'est-à-dire leur reconnaissance dans la sphère publique. Ce serait faire passer les ressemblances avant les différences, le propos se légitimant d'un

parallèle hâtif entre différence et intérêt particulier, d'une part, ressemblance et intérêt commun, de l'autre. Bref, la « République » ne pourrait se bâtir que sur l'oubli ou la négation des communautés.

Elisabeth Badinter fait ainsi un net parallèle entre République, universalisme et indifférence aux différences : « Pour moi, la République n'est pas un mot creux, et l'universalisme non plus […] Chaque fois que l'on fait passer nos différences avant nos ressemblances, on met le doigt dans un processus d'affrontement […] Ce n'est pas le droit à la différence que je revendique, c'est le droit à l'indifférence […] Il faut faire éclater la prison des déterminismes biologiques, culturels et sociaux »[11]. On pense à Montesquieu : « Ce que j'appelle vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité » !

La dénonciation actuelle de la revendication identitaire, que ce soit au nom de la « République » ou des exigences de la globalisation, ne fait que reprendre le discours assimilationniste jacobin qui considérait naguère la volonté de maintien des identités traditionnelles comme un refus du « progrès ». Les arguments que l'on oppose aujourd'hui au « communautarisme » sont exactement les mêmes que ceux qui furent utilisés autrefois pour opprimer les minorités ou éradiquer les cultures et les langues régionales. Le paradoxe de cette lutte contre les différences et les identités singulières réside dans le fait qu'historiquement, elle a toujours été menée au nom d'une appartenance tout aussi singulière, mais qui se donnait pour universelle et s'appuyait sur son universalité prétendue pour légitimer ses visées assimilationnistes ou de domination. C'est particulièrement flagrant dans le combat mené par la République contre les régionalismes : « Ce ne fut pas au nom de l'Ile-de-France que l'on nia l'identité bretonne, remarque Patrick Savidan, mais au nom de la raison, du progrès, de la liberté, de l'égalité et de l'universalité de la loi »[12].

L'assimilation des valeurs républicaines à des valeurs « universelles » ne saurait évidemment faire illusion. L'attitude qui consiste à opposer la « République » aux identités « communautaires » n'est qu'un artifice de langage. Elle revient en réalité à faire primer sur des appartenances héritées une appartenance qui n'est choisie aujourd'hui que par quelques uns, les autres l'ayant déjà trouvée dans leur héritage. Proclamer que l'identité républicaine doit primer toutes les autres n'est qu'une façon de dire que l'appartenance à la nation doit avoir la priorité sur les autres appartenances. « Il s'agit, comme le remarque Alain Touraine, d'éliminer les différences et les identités sociales et culturelles réelles pour placer au-dessus de tout l'appartenance à la nation »[13].

Implicitement, on se place alors dans un jeu à somme nulle, où tout ce qui serait reconnu aux identités spécifiques serait autant d'enlevé à la « République ». En d'autres termes, on conçoit la loi commune, non comme ce qui excède et englobe des particularismes dûment reconnus, mais comme ce qui permet de les ignorer ou de les supprimer. A propos de ce formalisme républicain, Patrick Savidan pose la question : « Une telle attitude ne nous fait-elle pas encourir le risque d'une dépolitisation toujours plus marquée de la société à travers la mise en place d'une citoyenneté constituée sur le modèle d'une humanité abstraite, générique, que les individus empiriques ont le plus grand mal à investir ? »[14]. Il suffit en fait, pour sortir de ce faux dilemme, de comprendre que la nation, avec sa nécessaire loi commune, peut aussi reconnaître les différentes identités, se (re)bâtir sur elles, au lieu de prétendre se construire sur leur ignorance ou leur anéantissement.

L'idée récurrente selon laquelle les différences, et par voie de conséquence leur reconnaissance, constitueraient autant de sources intrinsèques de conflit est tout aussi douteuse. Les ressemblances peuvent elles aussi engendrer des conflits, ne serait-ce qu'au travers de la rivalité mimétique. D'ailleurs, comme l'a bien noté Claude Lévi-Strauss, à côté des différences qui résultent de la distance, « il y a celles, tout aussi importantes, dues à la proximité : désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi »[15]. La ressemblance, à certains égards, ne fait qu'aiguiser les différences. Mais surtout, comme l'avait déjà vu Tocqueville, c'est bien plutôt le déni de reconnaissance qui s'avère polémogène. L'expérience historique le montre très clairement : c'est le refus de faire droit aux revendications identitaires qui provoque leur crispation agressive, leur expression convulsive et tous les maux que l'on rapporte ordinairement à leur simple acceptation.

Pierre-André Taguieff définit le « communautarisme » comme un « projet sociopolitique visant à soumettre les membres d'un groupe défini aux normes supposées propres à ce groupe »[16]. Ailleurs, il affirme que « le multiculturalisme consiste à imposer à tout individu une identité de groupe, déterminée par sa naissance, définie par ses origines »[17]. Cette définition ne vaut dans le meilleur des cas que pour décrire des caricatures d'appartenance. Elle revient à travestir subrepticement le *droit* à la différence en *devoir* d'appartenance, ce qui est tout différent. Un droit n'est pas une obligation. Le droit à la différence n'est pas de l'ordre du « soumettre » ou de l'« imposer », il est seulement une liberté donnée à ceux qui le veulent de se construire sur la base de ce qu'ils sont (ou de ce qu'ils pensent être) et d'intervenir dans la vie publique sans se couper de leurs origines. (Mais une telle erreur se retrouve aussi chez certains « identitaires », qui interprètent comme une trahison toute prise de distance par rapport au groupe). Nombreuses sont les enquêtes qui montrent que les demandes de reconnaissance qui s'expriment aujourd'hui ne correspondent pas à une volonté de séparation, mais plutôt à un désir d'intégration sur la base d'une identité reconnue. Tzvetan Todorov n'a pas tort, à cet égard, d'écrire que « la différence est bonne en ce qu'elle nous ouvre à l'universalité »[18].

Les champions de l'idée « républicaine » affirment encore qu'une société qui reconnaît les différences ne peut plus se référer à la notion d'intérêt général ou de bien commun. Mais la vérité est que c'est la société libérale qui nie une telle notion, puisqu'elle ne veut connaître que des individus. La société médiévale, bâtie sur les différences, était aussi celle qui donnait la plus large place à la notion de bien commun. Que les individus aient à se soumettre à une loi générale, quelles que puissent être par ailleurs leurs appartenances particulières, n'implique pas que cette loi générale puisse tenir leurs appartenances pour insignifiantes ou non existantes ou prétendre s'y substituer. Enfin, l'argument classique selon lequel la reconnaissance des communautés entraînerait automatiquement un effritement des solidarités transcommunautaires, un affaiblissement de la citoyenneté sous une surenchère de revendications, une tendance à la dissociation ou à la désintégration, est elle aussi démentie par l'expérience. Aux Etats-Unis, la reconnaissance de communautés distinctes n'a pas entamé le patriotisme américain ; en Europe, les pays qui ont institutionnalisé la dévolution des pouvoirs à leurs régions ne sont pas devenus la proie d'une ravageuse balkanisation.

Contrairement à ce que prétendent les tenants du formalisme « républicain », ce ne sont pas les communautés qui menacent la République, mais la fragmentation individualiste ajoutée au jacobinisme ambiant qui suscite des affirmations communautaires pathologiques. Le « communautarisme » est la conséquence logique d'une société qui se refuse à faire droit aux

revendications identitaires. Les poussées « communautaristes » ne sont pas la cause de la désintégration de la République, mais la conséquence logique de ses dysfonctionnements. Elles expriment moins un rejet qu'une réaction de dépit. C'est l'anomie résultant de la « neutralité » des sociétés libérales qui pousse les communautés à s'affirmer comme des groupes exclusifs, fermés les uns aux autres. Le déni de reconnaissance pousse en effet les groupes à s'affirmer sans plus se sentir liés par une structure et une loi communes, sans plus reconnaître la nécessité d'un espace argumentatif commun. Seule peut faire face à ce danger la mise en œuvre d'une politique de reconnaissance des différences associée à une extension de la participation démocratique et à un renouveau de la notion de citoyenneté fondé sur le principe de subsidiarité. Loin que l'existence de groupes identitaires soit incompatible avec la démocratie, la reconnaissance des communautés peut au contraire créer les conditions d'une meilleure participation à la vie publique. La démocratie consiste à reconnaître l'égalité *politique* des citoyens, pas à nier leurs particularités aussi longtemps que les attributions juridiques qu'elles entraînent restent compatibles avec la loi commune. Résumons : il s'agit de faire en sorte que la diversité cesse d'être extérieure à la citoyenneté, que la citoyenneté cesse d'être synonyme d'uniformité.

1. Op. cit., p. 20.

2. Art. cit., p. 233.

3. *La vie en miettes*, op. cit., pp. 216-217.

4. Zygmunt Bauman, ibid., p. 259.

5. Iring Fetscher, *Arbeit und Spiel. Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie*, Reclam, Stuttgart 1983, pp. 146-165.

6. Op. cit., p. 58.

7. Sur ce point, cf. Axel Honneth, « Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society », in Scott Lash et Mike Featherstone, *Recognition and Difference*, Sage Publ., London 2002, pp. 43-55.

8. Cf. Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism and the « Politics of Recognition »*, Princeton University Press, Princeton 1992 ; Charles Taylor, « The Politics of Recognition », in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994 ; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge 1995 (trad. fr. : *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris 2000).

9. Alain Policar, « De l'ethnique en République », in *Libération*, 6 novembre 2003, p. 35. Sur la notion d'ethnicité, qui a fait ces dernières années l'objet d'une abondante littérature, cf. notamment Vernon Van Dyke, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport 1985.

10. Amy Gutman, *Identity and Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 15.

11. « Qui menace la République ? », débat avec Alain Touraine, in *Le Nouvel Observateur*, 19 juin 2003, pp. 26-28. Trente ans plus tôt, la même Elisabeth Badinter exprimait un point de vue radicalement inverse. Dans un article cosigné par Françoise Raffin où elle commentait l'œuvre de Tocqueville, article intitulé… « Le droit à la différence », elle écrivait : « Pour Tocqueville, la liberté suppose d'abord la possibilité et l'acceptation de la différence. Doit-on donc renoncer à concilier l'égalité des droits et le droit à la liberté ? […] Les accusations

actuelles contre notre société, qui dénoncent le même problème dans un autre langage, montrent que cette question est toujours posée […] Des voix de la sociologie contemporaine, et non des moindres, sont venues élargir le débat ouvert par Tocqueville. Sous le manteau de l'égalité, nous dissimulons un profond désir d'uniformité qui n'est pas sans danger […] Aujourd'hui encore, on résiste difficilement à l'envie d'effacer les différences entre notre culture et toutes les autres, à réduire autrui à n'être qu'une part de nous-mêmes […] Claude Lévi-Strauss a raison de dénoncer "la civilisation mondiale, destructrice des vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques qui donnent son prix à la vie"… » (*Combat*, 19 février 1973).

12. Art. cit., p. 234.

13. Débat avec Elisabeth Badinter, art. cit., p. 26.

14. Art. cit., p. 240.

15. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Gonthier, Paris 1968, p. 17.

16. *Le Figaro*, 17 juillet 2003.

17. Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme*, Mille et une nuits, Paris 2001, p. 48.

18. Tzvetan Todorov, « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », in *Esprit*, juin 1995, p. 97.

TOUTE IDENTITE EST DIALOGIQUE

La plupart des instruments conceptuels auxquels on a recours pour parler de l'identité individuelle peuvent aisément être transposés pour parler des identités collectives. La raison en est que les groupes constituent aussi des organismes singuliers, et qu'en outre l'identité personnelle du sujet se construit elle-même dans un contexte social. En chacun de nous, identité individuelle et collective sont donc indissolublement mêlées[1].

Nul ne réalise seul sa destinée. On ne peut donc absolutiser l'individu comme un objet en soi. L'être de l'humain ne se borne pas au *topos* de l'individu, mais s'étend au milieu commun qui contribue à le constituer. L'existence humaine est d'abord extension vers l'extérieur (cf. la notion de « *Ausser-sich-sein* » chez Heidegger). Pour savoir qui je suis, je dois déjà savoir où je me tiens. La corporéité elle-même, comme l'avait bien vu Merleau-Ponty, est synthèse d'un corps et d'un environnement social. De même la citoyenneté

implique-t-elle d'emblée la concitoyenneté : la citoyenneté n'est pas un attribut de l'individu, c'est l'attribut du concitoyen. La pleine définition de l'identité d'un individu exige donc de faire référence à son contexte de vie, à l'espace qu'il partage avec d'autres que lui, car c'est en fonction de la perception qu'il en aura qu'il se définira lui-même. Le groupe assigne toujours à l'individu une part de son identité, ne serait-ce que par le biais de la langue ou des institutions[2]. On ne peut jamais définir un moi ou un nous sans se référer à d'autres que ce moi ou que ce nous.

Pour le dire en d'autres termes : à partir de soi, il y a une existence, mais il n'y a pas d'identité seulement à partir de soi. L'identité est certes ce qui donne un sens à l'existence, mais comme l'existence n'est jamais purement individuelle, la question de l'identité revêt obligatoirement une dimension sociale. Même l'identité juridique d'un individu ne se limite pas à son état-civil, mais se trouve liée, au cours de son existence, à plusieurs types de contrats (de mariage, de travail, etc.) partiellement définis par le droit, mais aussi soumis à l'évolution de la loi et des rapports sociaux. La notion de personne, enfin, ne peut avoir de sens que par rapport à une anthropologie. C'est pourquoi l'identité ne peut se penser indépendamment de toute socialité. L'identité ne se constitue pas à l'écart, à partir du sujet lui-même, mais à partir d'une relation à l'identité des autres.

L'identité ne se ramène pas non plus aux identifications. L'étudier comme telle, de façon statique, c'est déjà la réifier. Pour comprendre l'identité dans sa réalité dynamique, il faut la comprendre comme un processus permanent, qui ne se situe pas seulement dans le jeu des identifications du sujet, mais aussi des pressions ou des influences extérieures qu'il subit. Pour l'individu comme pour le groupe, l'identité implique toujours un va-et-vient entre le sentiment intérieur et le regard extérieur. La raison en est qu'il y a toujours deux dimensions de l'identité du sujet : celle qui fait de lui un sujet singulier, celle qui en fait un sujet de sociabilité[3]. Le rapport à l'autre est donc toujours fondateur de l'identité dont se soutient le sujet dans l'expérience symbolique de la sociabilité.

Le rapport à l'autre, bien entendu, peut être empathique ou hostile. Giovanni Sartori n'a pas tort à cet égard de souligner que « l'altérité est le complément nécessaire de l'identité : nous sommes ce que nous sommes, à la façon dont nous le sommes, en fonction de ce que nous ne sommes pas et de la façon dont nous ne le sommes pas »[4]. Cependant, même un rapport hostile est d'abord un rapport. Marcel Mauss a bien montré, à l'inverse, que le don lui-même met en jeu l'identité, car il « ne se réduit pas à donner quelque chose à quelqu'un », mais « consiste à *se donner* à quelqu'un par la médiation de quelque chose ». C'est pour cela que le don se construit au moyen d'une réciprocité. Le don fait à quelqu'un qui n'est pas posé en même temps comme susceptible de le rendre est un don qui ne reconnaît pas l'identité de celui qui le reçoit. On est là au centre de la problématique de la reconnaissance.

Mais on est également au centre de la question de l'identité, puisque toute identité, toute conscience identitaire, suppose l'existence d'un autre. (Robinson, sur son île, n'a pas d'identité. Il n'en acquiert qu'à l'arrivée de Vendredi). Les identités se construisent par l'interaction sociale, si bien qu'il n'existe pas d'identité en dehors de l'usage qu'on en fait dans un rapport avec autrui. Il en va de même de l'identité ethnique, qui n'est jamais purement endogène, mais « se construit entre la catégorisation par les autres et l'identification à un groupe particulier » (Alain Policar). L'identité étant la langue qui nous est propre, toute langue implique un dialogue – le dialogue comportant lui-même une part possible de

conflictualité, dans la mesure où il implique une confrontation.

Toute identité est dialogique. Cela signifie que ce n'est qu'en partant de son identité dialogique que le moi peut devenir autonome. Mais cela signifie aussi qu'autrui fait partie de mon identité, puisqu'il me permet de l'accomplir. L'individualisme ne conçoit le rapport à autrui que sous un angle instrumental et intéressé : la seule justification du rapport social est qu'il accroisse mon intérêt ou mon épanouissement immédiat. Dans une optique communautarienne, le rapport social est au contraire constitutif de soi. Comme l'écrit Charles Taylor, autrui est aussi « un élément de mon identité intérieure »[5]. Le groupe, tout comme l'individu, a besoin de se confronter à des « autruis significatifs ». Croire que l'identité serait mieux préservée sans cette confrontation est donc un non-sens : c'est au contraire la confrontation qui rend l'identité possible. Un sujet ne devient sujet que grâce à d'autres sujets. C'est pourquoi il faut poser, d'un même mouvement, qu'on ne peut pas respecter l'appartenance des autres si l'on n'assume pas la sienne et qu'on ne peut pas assumer la sienne si l'on ne respecte pas celle des autres.

Pierre Nora a remarqué que, par une simultanéité révélatrice, plus les repères identitaires s'effacent, plus l'idée d'identité devient une notion collective, une forme collective de définition de soi[6]. Ce n'est assurément pas un hasard. L'identité collective est à la fois une totalité et une combinatoire. Elle est ce qui permet de se re-connaître et de se re-produire, y compris dans le changement. Elle est le lieu même de production de la sémantique sociale.

L'ethnopsychologie étudie les identités collectives liées à un enracinement territorial, et dont l'ethnie constitue en quelque sorte la forme primaire. C'est ce type d'identité collective qu'on appelle généralement l'ethnotype. Celui-ci est un système porteur de sens, un système de significations, qui connote l'articulation originale du politique, de l'économique et de l'idéologique en relation dialectique avec un environnement donné et avec l'identité des autres groupes. L'ethnotype, qui n'est bien entendu qu'un idéaltype, peut être étudié soit de façon systémique, comme structure transformationnelle (l'ethnotype filtre les « *inputs* » et les « *outputs* »), soit de façon sémiotique, c'est-à-dire comme un ensemble de signifiants et de signifiés.

L'action collective est indissociable d'un rapport au bien (à ce qui vaut par opposition à ce qui ne vaut pas) qui nous enracine dans une culture. La culture est une médiation symbolique de l'appartenance sociale (elle inscrit l'identité dans le champ des pratiques symboliques qui font l'objet d'une diffusion dans l'espace public), en même temps qu'elle est le lieu dans lequel s'inscrivent les identités qui structurent nos appartenances, ainsi que l'ensemble des pratiques sociales par lesquelles nous donnons notre identité à voir, à entendre et à échanger. Bernard Lamizet la définit comme « l'ensemble des formes et des pratiques qui inscrivent l'appartenance sociale dans l'expérience réelle de ceux qui en sont porteurs et qui expriment ou revendiquent le lien social qui les fonde dans les pratiques symboliques qui donnent du sens à leur existence »[7]. Il est donc tout à fait naturel que ce soit par les formes de la médiation culturelle que l'identité puisse faire l'objet d'une reconnaissance dans l'espace public.

1. Sur la similitude des problèmes d'identité personnelle et d'identité collective, cf. Leszek Kolakowski, « On Collective Identity », art. cit., pp. 7-15.

2. Cf. Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, La Découverte, Paris 1979, pp. 73-84, qui va jusqu'à affirmer que « c'est l'institution qui décrète l'identité ».

3. A ce sujet, cf. Pierre Mœssinger, *Le jeu de l'identité*, PUF, Paris 2000 ; Hélène Chauchat, « Du fondement social de l'identité du sujet », in Hélène Chauchat et Annick Durand-Delvigne (éd.), *De l'identité du sujet au lien social. L'étude des processus identitaires*, PUF, Paris 1999, pp. 7-26.

4. Giovanni Sartori, *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers. Essai sur la société multiethnique*, Editions des Syrtes, Paris 2003, p. 43.

5. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, Paris 1994, p. 42.

6. Pierre Nora, « Pour une histoire au second degré », in *Le Débat*, novembre-décembre 2002, pp. 24-31.

7. *Politique et identité*, op. cit., p. 9.

LA NARRATION IDENTITAIRE

Une erreur très commune consiste à définir l'identité comme une essence fondée sur des attributs intangibles. L'identité n'est pas une essence ou une réalité statique. Elle est une substance, une réalité dynamique et à ce titre elle constitue un répertoire. N'étant pas une donnée homogène, continue, univoque, elle ne peut être pensée que dans une dynamique, une dialectique, une logique de la différence toujours confrontée au changement.

L'identité ne dit pas seulement la singularité ni la permanence de cette singularité. Envisager l'identité à partir de la notion de continuité conduit en effet à en percevoir rapidement les limites : la continuité inclut aussi le changement, tout comme la définition de soi implique le rapport à l'autre. « Ce que nous *sommes* ne peut jamais épuiser le problème de notre condition, parce que nous sommes toujours changeants et *en devenir* », souligne Charles Taylor[1]. Ce qui veut dire que nous sommes avant tout ce que nous sommes *devenus*, et que c'est sur cette base que nous nous projetons vers l'avenir. Il n'y a donc pas d'identité sans transformation, l'important étant de ne pas poser ces deux termes comme contradictoires. Comparaison organique : aussi loin que je remonte dans mon existence, mon corps a toujours été *mon* corps, et pourtant toutes les cellules qui le composent ont été renouvelées plusieurs fois. Il n'en va pas autrement des cultures et des peuples. L'idée juste n'est pas que les peuples restent « toujours les mêmes » au travers des changements et des mutations souvent formidables qui affectent leur histoire, mais qu'ils ont une capacité *spécifique* d'affronter ces changements et de se transformer eux-mêmes. La permanence n'est donc pas tant dans l'identité que dans l'instance qui définit et attribue cette identité. L'identité n'est pas ce qui ne change jamais, mais au contraire ce qui nous permet de toujours changer sans jamais cesser d'être nous-mêmes.

Paul Ricœur fait ici une très juste distinction entre l'identité *idem* et l'identité *ipse*, la « mêmeté » et l'« ipséité »[2]. La permanence de l'être collectif au travers de changements incessants (identité *ipse*) ne se ramène pas à ce qui est de l'ordre de la répétition (identité *idem*). La véritable identité n'est pas de l'ordre du Même, qui est un ordre des choses, mais de l'*ipseitas*, qui définit d'emblée le statut du vivant. L'*ipseitas* correspond à la valeur différentielle. L'identité est ce qui préserve l'*ipseitas* au travers des changements.

L'identité, au surplus, est toujours à multiples facettes pour cette simple raison que, si l'expérience commune reste le moteur des sociétés humaines, cette expérience n'est elle non plus jamais unidimensionnelle (d'où le « polythéisme des valeurs » dont parle Max Weber). Chacun d'entre nous a de multiples appartenances (linguistiques, culturelles, nationales, politiques, professionnelles, sexuelles, etc.), qui ne sont pas nécessairement toujours conciliables.

L'idéologie de la modernité prétend que l'identité relève exclusivement du choix personnel : on ne naît pas ceci ou cela, on le devient en fonction de ses choix. C'est à la fois vrai et faux. Dès la naissance, il y a comme on l'a vu un déjà-là, un arrière-plan qui constitue le cadre de la construction de soi, mais ce déjà-là n'a pas la force contraignante que lui attribuent certains. Il y a inversement un libre arbitre, mais il y a aussi des limites à ce libre arbitre. Manière comme une autre de dire qu'il est vain de vouloir échapper à tout déterminisme, mais qu'aucun déterminisme ne détermine absolument.

Ce qui est en revanche exact, c'est que la dissolution progressive des rapports organiques, et l'effacement des repères qui en a résulté, ont aujourd'hui rendu beaucoup plus vrai ce qui ne l'était pas avant dans la même proportion : le fait que l'individu soit tenu d'intervenir lui-même dans ses choix identitaires. Ce qui conduit, sachant que « le subjectif et l'objectif sont deux faces intimement liées du même processus identitaire »[3], à examiner la façon dont se mêlent et se combinent la part objective et la part subjective de l'identité.

L'identité subjective est celle qu'une instance quelconque, sujet individuel ou groupe,

s'attribue de son propre point de vue. L'identité objective correspond, soit à l'identité attribuée à cette instance par son milieu d'appartenance dans l'espace et le temps, soit à la part de l'identité subjective dont on peut démontrer qu'elle correspond effectivement à une réalité. Or, il ne fait pas de doute que la part subjective est aujourd'hui devenue fondamentale. Comme le dit Charles Taylor, « les choses qui trouvaient autrefois leur centre de gravité dans quelque réalité extérieure – la loi ou la nature – dépendent désormais de notre possibilité de choisir »[4]. « Dorénavant, ajoute Janie Pélabay, l'identité résultera d'un jeu de négociation entre ce que je crée d'original et mon histoire, la communauté d'appartenance, la tradition, en somme tout ce que m'ont légué les "autres donneurs de sens". Ce qui implique que – même dans le cas d'une stricte conformité avec la tradition – mon identité nécessite en dernier lieu un acquiescement de ma part »[5].

Ce dernier point est évidemment essentiel. Il signifie qu'une appartenance, même héritée, ne joue pleinement son rôle de marqueur d'identité que pour autant que j'accepte ou que je veuille la considérer comme telle. Le seul fait d'être Français, Italien ou Allemand, par exemple, n'est pas à lui seul pleinement déterminant de mon identité. Il ne le devient que si pour moi l'appartenance à la nation où je suis né, ou à toute autre entité, est le critère décisif de mes pensées et de mes actes. Etre membre d'un peuple, d'une classe, d'une ethnie, etc. n'a en revanche guère d'importance si cette appartenance ne signifie rien pour moi. Une telle appartenance pourra éventuellement déterminer certaines de mes pensées ou de mes comportements, mais ce sera comme à mon insu. Elle pourra éventuellement m'identifier aux yeux des autres, mais elle ne m'identifiera pas à mes propres yeux. Elle ne sera pas agissante dans ma conscience aussi longtemps que je ne la regarderai pas comme de nature à le devenir, c'est-à-dire que je n'aurai pas accepté, choisi ou voulu qu'elle le soit.

L'identité subjective implique, en d'autres termes, l'autonomie nécessaire à la perception, à l'évaluation et à l'interprétation de soi. C'est nous qui fixons ce qui a de l'importance à nos yeux. Certes, nous le fixons à partir d'un arrière-plan dont nous héritons, d'un contexte d'énonciation donné en amont, mais c'est par notre capacité réflexive et herméneutique que nous déterminons le critère d'appartenance ou les valeurs que nous choisissons de considérer comme les plus importants. En ce domaine aussi, les choses ont avant tout l'importance que nous choisissons de leur donner.

Cette constatation permet de relativiser l'opposition faite couramment entre identités héritées et identités choisies. Il est indéniable qu'il existe de nombreuses associations qui ne peuvent faire l'objet d'un choix au sens que la doctrine libérale donne à ce terme. Ce sont les « associations involontaires » évoquées par Michael Walzer, lorsqu'il écrit que la vie associative, « dans bien des domaines, n'est pas le fait d'un héros libéral, d'un individu qui serait en mesure de choisir ses propres allégeances. Au contraire, un grand nombre d'entre nous se situent d'ores et déjà dans des groupes qui pourraient bien s'avérer déterminants »[6]. La famille et le sexe viennent évidemment au premier rang de ces « associations involontaires », mais celles-ci peuvent aussi comprendre la nation ou le pays, la classe sociale, la culture, les valeurs morales ou la religion. « Tant par leur nature que par la valeur que nous leur attribuons, ajoute Walzer, les associations involontaires jouent un rôle significatif dans notre décision d'adhérer volontairement à d'autres associations. Les premières précèdent historiquement et biographiquement les secondes, et constituent l'inéluctable arrière-plan de toute vie sociale, qu'elle se vive ou non dans la liberté et l'égalité »[7]. Cette observation est tout à fait juste, et pourtant ces associations involontaires, héritées, ne sont pas des

déterminations absolues. Elles limitent seulement, sans la supprimer, notre capacité de s'en affranchir. Même l'identité liée au sexe et à la filiation ne devient pleinement une composante de notre identité que si nous décidons de la considérer comme telle.

On connaît la belle phrase de René Char : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Un testament répartit l'héritage. Mais chez les humains, c'est à chacun de ceux qui héritent de déterminer la nature de sa part. Hériter, ce n'est pas seulement s'identifier à ce dont on hérite, mais déterminer les meilleurs moyens de se l'approprier. Je ne cherche pas seulement à poursuivre ce dont j'ai hérité, je le façonne aussi par le regard que je porte sur lui. Ce façonnement équivaut à une démarche narrative. Pour l'individu comme pour le groupe, le rapport à soi-même n'est jamais immédiat. Il passe par le truchement d'une série de représentations et de narrations que l'on se fait à soi-même. Alasdair MacIntyre montre très bien que l'unité de la vie humaine est assimilable à l'unité d'une quête narrative : « Je ne peux répondre à la question "que dois-je faire ?" que si je peux répondre à la question précédente : de quelle histoire ou histoires fais-je partie ? »[8].

Objective ou subjective, l'identité contient toujours une part postulée. Elle n'est pas seulement un objet à découvrir, mais un objet à interpréter. La vie humaine, comme l'ont bien vu Dilthey, Gadamer ou Ricœur, est fondamentalement interprétative, c'est-à-dire qu'elle ne se borne pas à décrire des objets, mais s'emploie aussi à leur donner un sens. L'homme est « un animal qui s'interprète lui-même », rappelle Charles Taylor[9]. Il s'inscrit dans un cercle herméneutique qui se définit comme un espace de significations communes. Il appartient à la fois au monde qui *le* constitue et au monde qu'*il* constitue. L'identité n'échappe pas à cette règle. Elle est une définition de soi-même, en partie implicite, qu'un sujet élabore et redéfinit tout au long de sa vie, dans un processus proprement vital. L'identité est fondamentalement de nature narrative et autonarrative. Et son véritable sujet est l'énonciateur de cette narration.

De même que le moi est narratif, une identité collective se construit et évolue en fonction des autoreprésentations qu'elle se donne. Loin d'être une essence éternelle ou un donné figé, elle se narre elle-même à travers un procès continuel d'autodéfinition. Avoir une identité, c'est être capable de lui donner une forme narrative, forme qui « dévoile » l'identité au sens heideggerien du terme, c'est-à-dire en préservant toujours une part d'opacité et de dissimulation.

On ne peut donc répondre à la question « qui suis-je ? » simplement en se nommant ou en déclinant une appartenance ou une généalogie. « Notre réponse constitue une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous. Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe […] En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position », écrit encore Charles Taylor[10]. Et plus loin : « Nous sommes des "moi" seulement parce que certaines questions nous importent. Ce que je suis en tant que moi, mon identité, se définit essentiellement par la manière dont les choses ont une signification pour moi »[11].

Notre identité est inséparable d'une définition de ce qui importe ou non pour nous. Elle exprime la part de nous-mêmes que nous privilégions et sur laquelle nous nous appuyons pour nous construire, non pas du tout par émancipation vis-à-vis des déterminations dont nous sommes le lieu, mais par un choix qui nous fait tenir certaines de ces déterminations comme plus déterminantes que d'autres. Ce choix est parfaitement subjectif. Une féministe, par exemple, peut très bien se définir comme « femme avant tout » (au sens de : « c'est en

fonction de mon sexe ou de mon genre que je détermine mes opinions et mes conduites »), elle ne sera pas nécessairement suivie par n'importe quelle autre femme. Mais cette façon de se définir a évidemment des conséquences sur le rôle que l'on s'assigne. Et inversement, le rôle qu'on se voit assigner (au sein de la famille, de la société, de l'entreprise, etc.) exerce une influence sur notre manière de percevoir notre identité. C'est pourquoi les notions d'identité et de rôle sont liées.

Pour désigner « ce qui (nous) importe », Taylor parle d'« évaluations fortes » et de « bien constitutifs » ou « hyperbiens ». Les « biens constitutifs » se distinguent des biens matériels ou des biens qui répondent à un simple besoin en ce qu'ils ne sont nullement assimilables à de simples préférences, mais sont fondateurs d'identité : « Formuler un bien constitutif, c'est rendre clair ce qu'implique la vie bonne qu'on adopte »[12]. Les « évaluations fortes » se caractérisent par le fait qu'elle ne sont pas négociables et ne peuvent se réduire à une simple préférence ou à un simple désir. Elles ne sont pas relatives au bien-être, mais à l'être même des individus. Elles concernent ce qui donne une raison de vivre et de mourir, c'est-à-dire qu'elles portent sur des valeurs posées comme *intrinsèquement* bonnes. Les évaluations fortes représentent des buts moraux dotés d'une valeur intrinsèque.

C'est parce qu'elle implique une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous que l'identité a une portée morale. « Mon identité définit l'horizon de mon monde moral. A partir de mon identité, je sais ce qui est vraiment important pour moi et ce qui l'est moins, je sais ce qui me touche profondément et ce qui est de signification moindre »[13]. « Moral » est à prendre ici comme ce qui a trait aux valeurs : l'identité est indissociable d'une idée du bien, elle est un concept moral ordonné au bien en ce qu'elle dit ce qui vaut le plus et ce qui vaut le moins.

L'identité apparaît ainsi liée d'emblée à toute une herméneutique de soi, à tout un travail de narratologie destiné à faire apparaître un « lieu », un espace-temps qui configure un sens et forme la condition même de la propriation de soi. Dans une perspective phénoménologique, où rien n'est donné immédiatement, mais au contraire toujours de façon médiate, l'objet ne peut procéder que d'une élaboration constituante, d'un récit herméneutique caractérisé par l'affirmation d'un point de vue organisant rétrospectivement les événements pour leur donner un sens. « Le récit construit l'identité narrative en construisant celle de l'histoire racontée, dit Paul Ricoeur. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage »[14]. Défendre son identité, ce n'est donc pas se contenter d'énumérer rituellement des points de repère historiques ou des événements supposés fondateurs, c'est comprendre l'identité comme ce qui se maintient dans le jeu des différenciations, non comme *le même*, mais comme la façon *singulière* de toujours se transformer.

Il ne s'agit pas alors de choisir l'identité *idem* contre l'identité *ipse*, ou l'inverse, mais de les saisir l'une et l'autre dans leurs rapports réciproques par le moyen d'une narration organisatrice prenant en compte saisie de soi en même temps que saisie d'autrui. Recréer les conditions dans lesquelles il redevient possible de produire un tel récit constitue la propriation de soi. Mais une propriation qui n'est jamais figée, car la subjectivation collective procède toujours d'un choix plus que d'un acte, et d'un acte plus que d'un « fait ». Un peuple se maintient grâce à sa narrativité, en s'appropriant son être dans de successives interprétations, devenant sujet en se narrant lui-même et évitant ainsi de perdre son identité, c'est-à-dire de devenir l'objet de la narration des autres. Comme l'écrit Philippe Forget, « une

identité est toujours un rapport de soi à soi, une interprétation de soi et des autres, de soi par les autres. En définitive, c'est le récit de soi, élaboré dans le rapport dialectique à l'autre, qui parachève l'histoire humaine, et livre une collectivité à l'histoire [...] C'est par l'acte du récit que l'identité personnelle perdure et qu'elle concilie stabilité et transformation. Etre comme sujet dépend d'un acte narratif. L'identité personnelle d'un individu, d'un peuple, se construit et se maintient par le mouvement du récit, par le dynamisme de l'intrigue qui fonde l'opération narrative comme le dit Ricoeur »[15].

1. *Les sources du moi*, op. cit., p. 71.

2. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

3. Jacques Berque, « Identités collectives et sujets de l'histoire », in Guy Michaud (éd.), *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Complexe, Bruxelles 1978, p. 14.

4. *Le malaise de la modernité*, op. cit., p. 87.

5. Op. cit., p. 88.

6. *Raison et passion*, op. cit., p. 7.

7. Ibid., pp. 33-34.

8. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, PUF, Paris 1997, p. 210.

9. Charles Taylor, *La liberté des modernes*, PUF, Paris 1997, p. 152.

10. *Les sources du moi*, op. cit., p. 46.

11. Ibid., p. 54.

12. Ibid., p. 392.

13. Charles Taylor, « Le fondamental dans l'histoire », in Guy Laforest et Philippe de Lara (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, p. 40.

14. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 175.

15. Philippe Forget, « Phénoménologie de la menace. Sujet, narration, stratégie », in *Krisis*, avril 1992, pp. 6-7.

APPARTENANCE ET « PROXIMITE »,
MEMOIRE ET HISTOIRE

L'identité est problématique de bien des façons. Nous en examinerons quelques unes. La conscience identitaire implique en principe une préférence naturelle pour ceux qui partagent la même appartenance que nous. Cette préférence est à la base de l'amitié au sens aristotélicien du terme — cette amitié qui, très tôt, fait l'objet des critiques de Lactance et de saint Augustin, selon qui toute préférence envers certaines des créatures égales devant Dieu équivaut à une discrimination impie (« Pourquoi élis-tu les personnes ? », reproche Lactance à Cicéron, auteur d'un traité de l'amitié). La sociobiologie donnera à cette préférence une explication faisant appel à la proximité génétique (*kin selection*). Cependant, identité et appartenance ne sont pas synonymes, car la première ne se réduit pas à la seconde, et surtout nos appartenances, étant toujours multiples, peuvent entrer en conflit les unes avec les autres.

Les choix d'appartenance sont comparable aux dilemmes moraux : ils surgissent lorsque deux ou plusieurs de nos composantes identitaires entrent en contradiction. L'imputation de « double allégeance » est bien connue, mais elle peut en fait s'appliquer à chacun d'entre nous. En cas de conflit, quelle est celle de nos composantes identitaires que nous choisirons de faire primer ? La question peut se poser entre différents niveaux d'appartenance : à mes propres yeux, suis-je d'abord Breton, d'abord Français ou d'abord Européen ? Elle peut résulter d'un conflit d'ordre moral : si je suis Français et chrétien, mais que la loi civile contredit ce que je crois être la « loi naturelle », obéirais-je à la loi par civisme ou à ma conscience pour ne pas contrevenir à ce que je crois ? L'appartenance familiale, l'appartenance nationale, l'appartenance politique ou idéologique, l'appartenance religieuse ne s'articulent pas nécessairement sans solution de continuité. La question qui surgit est alors toujours la même : quelle est, en cas de conflit, la part de notre identité que nous jugeons la plus déterminante ?

Le même problème se pose si l'on raisonne en termes de « proximité ». Le dilemme le plus courant est celui qui oppose la proximité « naturelle » héritée (la famille, le peuple, l'ethnie, la nation, etc.) et la proximité « idéologique » choisie (intellectuelle, politique, philosophique, religieuse, etc.). Si je suis Italien (ou Allemand) et chrétien, est-ce je me sens « plus proche » d'un Italien (ou d'un Allemand) non chrétien, voire athée, ou d'un chrétien asiatique ou africain ? Si je suis une femme trotskyste, est-ce que je me sens plus proche d'un homme trotskyste ou d'une femme de droite ? Et qu'en est-il si je suis bouddhiste, homosexuel et Canadien ? On pourrait poser ce genre de questions à l'infini. Les réponses que l'on y donne sont évidemment arbitraires. (Un Français « souverainiste » et hostile à l'Europe n'en est pas moins aussi un Européen, tout comme son compatriote qui se définit lui-même d'abord comme un Européen n'en est pas moins aussi un Français). Elles sont fonction du groupe dont nous nous sentons le plus solidaire comme du groupe dont nous nous sentons le plus éloigné. Chaque fois que nous nous sentons plus proches de quelqu'un qui partage nos croyances ou nos convictions que d'un simple parent, nous faisons primer ces appartenances sur la seule

logique de la filiation (et nous en faisons du même coup apparaître les limites). C'est un choix de ce type que fait Jésus lorsqu'il répond à ceux qui viennent lui dire que sa famille le recherche que sa vraie famille est ailleurs, qu'elle est celle que forment ses disciples et ceux qui croient en lui (Mt 12, 46-50).

Les conflits d'appartenance ou de « proximité » ne sont pas des cas d'école. Dans bien des cas éminemment concrets, des hommes ont été amenés à trancher dans un sens ou dans l'autre en différentes occasions. Et la façon dont ils ont tranché montre que l'appartenance héritée, la plus « naturelle », ne s'impose pas automatiquement. Les royalistes qui ont choisi l'exil à l'époque de la Révolution française se sentaient visiblement plus proches des aristocrates anglais, allemands ou autrichiens que de leurs compatriotes révolutionnaires. Sous l'Occupation, les Français qui ont volontairement choisi de collaborer avec l'Allemagne faisaient primer leurs affinités idéologiques ou leurs convictions politiques sur leur simple appartenance nationale. Il en allait de même des communistes français qui voyaient dans l'Union soviétique la vraie « patrie des travailleurs ». Le ralliement des classes ouvrières, auparavant acquises à l'internationalisme, au patriotisme belliciste lors de la Première Guerre mondiale constitue un exemple de choix inverse. Dans tous les cas, le choix s'accompagne toujours de rationalisations justificatrices a posteriori, sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre. Mais à la base, on retrouve toujours la même question : de qui me sens-je « le plus proche » ? On voit par là combien la notion de « proximité » est elle aussi subjective.

D'autres problèmes sont liés à la notion de mémoire. L'identité présuppose la mémoire, qui est autant une faculté individuelle qu'un exercice collectif : ce n'est pas un hasard si le thème du « devoir de mémoire » accompagne aujourd'hui certaines poussées identitaires. L'homme ou le groupe qui a perdu sa mémoire ne peut appréhender son identité en termes de continuité. Cette mémoire implique elle-même un regard sur le passé qui, en retour, soit aussi capable d'anticipation, de projection de soi dans le futur. Nul ne peut survivre s'il n'éprouve pas la claire conscience que son présent prolonge un passé. Dans cette optique, bien entendu, l'origine est particulière importante, parce qu'elle constitue le point de départ (ou d'arrivée) de la mémoire.

Cette mémoire ne saurait néanmoins se confondre avec la nostalgie de temps immanquablement supposés meilleurs ou plus heureux. Christopher Lasch a bien montré la différence entre ce type de nostalgie, qui idéalise le passé – en général d'autant plus qu'il est plus lointain –, et la mémoire nécessaire à l'identité : « Les représentations nostalgiques du passé évoquent une époque à jamais révolue, et pour cette raison intemporelle et inchangée. La nostalgie, au sens strict du terme, n'implique en rien l'exercice de la mémoire, puisque le passé qu'elle idéalise reste en dehors du temps, figé en une éternelle perfection ». La mémoire, au contraire, « envisage le passé, le présent et le futur comme continus. Elle est moins préoccupée par la perte que par notre dette permanente à l'égard du passé, dont l'influence formatrice persiste à vivre dans nos manières de parler, nos gestes, nos idées de l'honneur, nos attentes, notre disposition fondamentale à l'égard du monde qui nous entoure »[1].

Du point de vue identitaire, l'histoire est un argument de continuité, tandis que la mémoire peut se définir comme le mode d'inscription de l'identité dans la durée. Le recours à l'histoire fonde l'identité des acteurs sociaux en leur conférant un savoir sur les formes héritées de la sociabilité qui leur est propre. Elle leur permet de se reconnaître dans le passé comme de se

projeter dans l'avenir. Le regard porté sur l'histoire n'est donc jamais neutre, puisque c'est de lui que nous tirons les représentations symboliques de notre identité qui nous constituent à la fois comme sujets sociaux et comme acteurs de notre propre liberté. Notre identité est elle-même une histoire : l'histoire de nos transformations identitaires spécifiques. « Ecrire et lire l'histoire, écrit Bernard Lamizet, sont des manières de refonder dans le passé l'identité dont on est porteur et dont se soutient la sociabilité que l'on assume dans les pratiques culturelles et dans les pratiques politiques. L'histoire représente un ensemble de représentations de l'identité dans la succession des époques et des acteurs qui nous précédés, mais, dans le même temps, en donnant un sens aux processus qui constituent les formes politiques et les structures sociales auxquelles nous appartenons, elle donne une consistance proprement symbolique à nos identités […] La dimension proprement politique de l'histoire est là : dans la diffusion qu'elle assure aux formes de l'identité qui sont susceptibles de donner au lien social la consistance qui le fasse reconnaître de ceux qui en sont porteurs »[2].

« Pour autant que le passé est transmis comme tradition, il fait autorité. Pour autant que l'autorité se présente historiquement, elle devient tradition », notait déjà Hannah Arendt[3]. Cependant, la tradition n'est pas une instance immuable, qui inspirerait ou traverserait ses diverses manifestations historiques sans être affectée par elles. La tradition aussi a une histoire.

L'appel à la mémoire (retrouver sa mémoire, entretenir sa mémoire, ne pas se laisser déposséder de sa mémoire, etc.) ne laisse pourtant pas d'être ambigu. La mémoire, tout d'abord, peut se révéler abusive, lorsqu'elle prétend par exemple prendre le pas sur l'histoire telle que l'étudient les historiens. Paul Ricœur parle à juste titre de « ces abus de mémoire que peuvent devenir les commémorations imposées par le pouvoir politique ou par des groupes de pression »[4]. La mémoire devient abusive lorsque, se faisant militante, elle prétend rendre compte de la vérité historique avec plus d'exactitude que l'histoire tout court, alors qu'elle n'exprime qu'une reconstruction toute subjective du passé collectif.

La mémoire peut aussi être inhibitrice d'identité, lorsqu'elle est chargée de trop d'éléments contradictoires. Elle court le risque de s'encombrer de choses si disparates et si contradictoires que, loin de fonder une identité, elle la rendra encore plus nébuleuse. L'héritage deviendra alors un héritage *neutre*, qui n'aura plus de sens et ne pourra plus servir de guide des pensées et des actions. Mais c'est précisément parce qu'elle tend toujours à éviter une telle surcharge que la mémoire est avant tout sélective, et donc arbitraire. La mémoire, et c'est là sa caractéristique principale en même temps que sa limitation intrinsèque, ne reflète en effet jamais que ce dont la narration identitaire veut se souvenir, que les épisodes qu'elle croit subjectivement être les plus essentiels ou les plus fondateurs. On retrouve ici la dialectique de l'identité objective et de l'identité subjective. Toute approche de l'histoire en termes de « mémoire » est inévitablement subjective.

La mémoire n'est jamais intégrale. Elle filtre, elle sélectionne, elle choisit elle-même ce qui, selon elle, mérite d'être retenu et transmis. Elle est donc autant mémoire qu'oubli, autant transmission qu'occultation. La tradition ne procède pas autrement. « Elle sépare le positif du négatif, l'orthodoxe de l'hérétique, ce qui est important et astreignant dans la masse des opinions et les données sans importance ou simplement intéressantes »[5]. C'est exactement ce que dit Charles Maurras quand il écrit : « La vraie tradition est critique, et faute de ces distinctions, le passé ne sert plus à rien […] Dans toute tradition comme dans tout héritage, un

être raisonnable fait et doit faire la défalcation du passif »[6]. La tradition fait donc un tri dans l'héritage. Mais qui décide, et selon quels critères, de ce qui doit être porté à l'actif et au « passif » ? Encore une fois la volonté subjective du narrateur identitaire, dont les critères d'appréciation se trouvent inévitablement placés en amont du regard qu'il porte sur l'histoire. Le cas de Maurice Barrès est à cet égard doublement exemplaire. D'abord parce que, parti du « culte du moi », il a abouti sans rupture au nationalisme, c'est-à-dire au « culte du nous », qui n'est qu'un élargissement du premier. Ensuite parce que ce chantre du déterminisme de « la terre et les morts » a choisi de s'enraciner dans une province qui ne correspondait qu'à une part de son hérédité. « Je suis Lorrain », lance-t-il à ses amis de la Patrie française. Il l'est en effet, mais seulement par sa mère. Du côté paternel, Barrès est issu d'une longue lignée auvergnate. Le « déterminisme » dont il se réclame n'est donc pas exclusif d'un choix subjectif, ce qui veut bien dire qu'il ne détermine pas absolument.

Rares sont ceux qui, comme Péguy, ont eu à cœur de revendiquer tout l'héritage national. Pour les uns, la France est la « fille aînée de l'Eglise », c'est la France de Clovis, de Jeanne d'Arc et de Charles Martel. Pour d'autres, c'est le « pays des droits de l'homme », c'est la France des frondes et des révoltes populaires, des révolutions et de l'émancipation de la classe ouvrière. Pour un chrétien, l'histoire de l'Europe ne commence véritablement qu'avec le christianisme. Pour un païen, le christianisme n'est qu'une superstructure idéologique et le Moyen Age lui-même n'a jamais été que nominalement chrétien. L'histoire forme pourtant un tout, mais la mémoire passe ce tout au crible et ne retient que ce qui est conforme à l'idée qu'elle se fait du passé et à l'image qu'elle entend en donner pour la doter d'un *sens*. Après quoi, elle justifie ses choix à la façon des révolutionnaires de 1793, qui dénonçaient les aristocrates comme des représentants du « parti de l'étranger », ou à la façon de l'extrême droite qui stigmatise comme « anti-France » la part de l'histoire nationale dans laquelle elle ne se reconnaît pas. Ces justifications n'ont évidemment qu'une apparence de réalité. Le tri qu'opère la mémoire dans l'histoire – qu'il s'agisse de l'histoire réelle, idéalisée ou fantasmée – n'est qu'un révélateur de préférences. Recourir au passé dans une optique identitaire, ce n'est pas le reconnaître tel qu'il a réellement été, mais bien plutôt, comme le disait Walter Benjamin dans ses thèses sur le concept d'histoire, « se rendre maître d'un souvenir tel qu'il jaillit à l'instant du danger »[7].

La même inévitable subjectivité se retrouve dans la quête des origines. La recherche et la désignation des « grands ancêtres » est une démarche en partie arbitraire en même temps qu'une construction évolutive. Montesquieu, à la suite de Boulainvilliers, parlait de « nos pères les Germains ». Augustin Thierry, à la suite de l'abbé Dubos, lui opposait que les Français descendent de « nos ancêtres les Gaulois ». D'autres préfèreront se référer à Rome (ou à Jérusalem). On peut de même (et l'on n'aura pas tort de le faire) présenter l'Europe comme l'héritière de la Grèce. Mais de laquelle ? La Grèce d'Homère ou celle de Platon, celle de Périclès ou celle de Socrate ? Et qui peut dire quelle est « la plus grecque » de toutes ces Grèces ? (La peinture flamande se distingue aisément de la peinture italienne. Mais Rembrandt et Rubens sont cependant bien différents : quel est « le plus Flamand » des deux et pourquoi ?). Les valeurs de l'*Iliade*, d'ailleurs, ne sont déjà pas les mêmes que celles de l'*Odyssée*. Au-delà des Grecs, on peut aussi remonter aux Indo-Européens, démarche elle aussi parfaitement légitime. Mais si l'origine est essentielle, si la provenance ancestrale nous dit quelque chose de ce que nous sommes, alors il faut aussi s'interroger sur l'origine des Indo-Européens, lesquels, par définition, n'ont pu avoir pour ancêtres que des non-Indo-Européens. De proche en proche, pourquoi ne pas remonter jusqu'aux premiers hominiens

africains, jusqu'aux australopithèques, jusqu'à l'ancêtre commun aux premiers primates ?

L'origine et l'histoire, enfin, peuvent entrer en contradiction, alors qu'elles sont l'une et l'autre des sources identitaires fortes. On constate ainsi aisément que l'Europe, au cours de son histoire, s'est fortement éloignée de ses valeurs fondatrices, ou du moins d'une large partie d'entre elles. A certains égards, toute l'histoire européenne peut même se lire comme histoire de cet éloignement qui, pour faire bref, nous a fait passer du holisme institutionnel à l'individualisme moderne. Mais s'il en est ainsi, on pourrait en conclure que l'Europe n'a cessé de se trahir elle-même. Recourir aux valeurs fondatrices, dans une telle optique, c'est à la fois réduire l'identité à l'origine et opposer l'origine à l'histoire. Ce divorce de l'origine et de l'histoire contraint immanquablement, si l'on fait résider l'identité dans l'origine, à poser toute l'histoire comme contraire à cette identité ou toute l'identité comme contraire à cette histoire[8]. Cependant, il n'y a d'existence humaine qu'historique. Comment affirmer que l'identité de l'Europe n'a rien à voir avec son histoire ? On peut certes répondre que les Européens sont toujours « ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être », mais qu'ils l'ont oublié (ou qu'on le leur a fait oublier). L'« esprit européen » reposerait dans l'inconscient, dans une sorte de couche souterraine, et la tâche serait de le faire advenir à la claire conscience. Vision dualiste, à la fois volontariste et optimiste, qui cette fois nous renvoie du côté de Platon : le « véritable réel » serait caché ; il serait ce qu'on ne voit pas mais qu'on postule, contredisant la perception immédiate. On se rassure à bon compte avec une telle approche. Karl Marx était plus réaliste lorsqu'il disait que « la façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont »[9].

Il n'y a pas de double « souterrain », mais une réorientation est toujours possible. Non pas retour aux sources, mais recours aux sources, ce qui est tout différent. Pour reconnaître l'identité européenne, écrit Peter Sloterdijk, « la question ne doit pas être : qui, et selon quels critères et quelles traditions, appartient à une Europe "véritable" ? mais : quelles scènes les Européens jouent-ils dans leurs moments historiques décisifs ? »[10].

1. Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Climats, Castelnau-le-Lez 2002, p. 78.

2. *Politique et identité*, op. cit., p. 75.

3. Hannah Arendt, « Walter Benjamin », in *Vies politiques*, Gallimard-Tel, Paris 1986, p. 291.

4. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 511.

5. Hannah Arendt, art. cit., p. 297.

6. Charles Maurras, *Mes idées politiques*, L'Age d'Homme, Lausanne 2002.

7. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Les Temps modernes*, octobre 1947. La thèse se clôt sur cette belle phrase : « Si l'ennemi est victorieux, il menacera aussi les morts. Or, cet ennemi n'a pas cessé de vaincre ».

8. La difficulté s'accentue si l'on considère que les valeurs fondatrices que l'Europe a abandonnées sont, au moins pour certaines d'entre elles, restées vivantes au sein d'autres cultures qui contestent aujourd'hui la modernité occidentale. Doit-on alors se solidariser d'une Europe acquise à des valeurs que l'on condamne ou de

ceux qui la combattent au nom de valeurs qu'on approuve ? Doit-on défendre les siens contre les valeurs auxquelles on croit, ou défendre ces valeurs là où elles s'expriment, au risque de devoir s'opposer aux siens ?

9. Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris 1968, p. 45.

10. Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille. Réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*, Mille et une nuits, Paris 2003, p. 51. Il ajoute : « Etre Européen aujourd'hui, dans un sens ambitieux, c'est concevoir la révision du principe d'Empire comme la plus haute mission de la théorie comme de la pratique » (p. 74).

PATHOLOGIE DE L'IDENTITE

Comme toute autre notion ou réalité, l'identité est susceptible de déformations ou de formulations pathologiques. La demande identitaire y verse fréquemment lorsqu'elle se heurte à une fin de non-recevoir, c'est-à-dire à un déni de reconnaissance. Ceux qui refusent de faire droit à cette demande arguent alors de l'agressivité qu'elle manifeste, de l'exclusivisme qu'elle exprime, pour justifier leur attitude. Les pathologies de l'identité sont utilisées, stigmatisées de façon instrumentale, pour discréditer la notion même d'identité[1]. Les deux extrêmes se confortent l'un l'autre. On est dans un cercle vicieux.

La pathologie la plus courante de l'identité est l'essentialisme. Au lieu de considérer l'identité comme une réalité substantielle, dérivant d'une narration de soi reprise en permanence, on en fait une essence intangible. L'identité se définit alors comme un attribut qui ne change jamais, comme ce qui est partagé à l'identique par tous les membres du groupe. L'individu n'est plus qu'un « type », un exemple plus ou moins représentatif des traits censés caractériser le groupe. La part subjective de l'identité est subrepticement réifiée, transformée en identité objective. La différence est posée comme autosuffisance et détermination absolues, exactement à la façon dont les adversaires de l'identité la représentent eux-mêmes, la seule différence étant que l'on se félicite de ce déterminisme que les autres condamnent comme éminemment « carcéral ». Parallèlement, on refuse l'universel, qu'on assimile à tort à l'universalisme, sans comprendre que l'une des fonctions du particulier est précisément de permettre d'accéder à l'universel à partir d'une particularité, de faire naître l'infini de la rencontre des finitudes – et qu'à l'inverse, l'universel n'a pas de contenu concret qui lui soit propre, ce qui revient à dire qu'il ne peut prendre chair que dans et par le particulier[2].

Alors que l'identité est normalement ce qui permet l'échange et le dialogue, celle-ci est alors posée comme ce qui permet de l'exclure. La préférence toute naturelle se transforme en exclusivisme, les différences signifiantes sont transposées en coupures absolues, en frontières infranchissables. On rompt ainsi avec la pensée cosmique (ou « païenne ») traditionnelle, en

créant des fractures infranchissables dans un univers qui, dès lors, ne peut plus être perçu comme un tout unitaire et organique où tout se relie et se tient. La revendication identitaire devient un prétexte pour légitimer l'ignorance, la mise à l'écart ou la suppression des autres. Elle est ce qui permet de conjurer, dans une perspective obsidionale, la peur suscitée par la différence des autres. L'essentialisme obéit à la logique du « ghetto positif », du ghetto où l'on s'enferme soi-même pour n'avoir rien à connaître des autres – avec, comme le disait Péguy, l'idée que les seuls mots convenables sont ceux de sa tribu. C'est alors que l'on peut à bon droit parler de « repli identitaire ».

Dans une telle optique, la distinction entre « nous » et « les autres », qui est à la base de toute identité collective, est posée d'emblée en termes d'inégalité ou d'hostilité de principe. Les identités sont figées dans un idéaltype intemporel, interdisant désormais tout échange au lieu d'en être l'instrument. La différence est absolutisée de telle sorte que tout dialogue entre différents est dévalorisé ou présumé impossible. Les races et les peuples sont traitées en quasi-espèces distinctes, qui ne possèdent plus rien en commun. Défendre son identité, ce serait nécessairement ignorer ou mépriser les autres : un Européen, par exemple, trahirait son identité en aimant la poésie arabe, le théâtre japonais ou la musique africaine ! Ce serait s'encenser soi-même, s'attribuer tous les mérites, se donner toujours raison, prétendre ne rien devoir aux autres, se placer au-dessus des autres dans une vision du monde (« nous vs. les autres ») qui ne peut être bien entendu qu'ultraconcurrentielle (libéralisme classique) ou conflictuelle (darwinisme social).

Cette conception s'exprime elle aussi dans la perspective d'un jeu à somme nulle : tout ce que possède l'un ne pourrait être possédé qu'au détriment de l'autre. Nous serions donc d'autant plus nous-mêmes que les autres seraient d'autant moins eux-mêmes. Notre identité serait avant tout menacée par celle des autres. Elle ne pourrait s'affirmer qu'en éradiquant celle des autres. Survalorisation d'un côté, dévalorisation de l'autre : l'entre-nous devient le lieu de la norme et du bien, le monde extérieur le lieu de la menace et du mal. La conséquence de cette vision est l'élimination du *tiers* : « Qui n'est pas avec nous est contre nous ».

Ce qu'Edouard Glissant appelait l'« intolérance sacrée de la racine » conduit ainsi paradoxalement à transformer le goût de la différence en culte de la Mêmeté. Face à l'homogénéisation « mondialiste », il n'y aurait à opposer que le désir d'une homogénéité à moindre niveau, comme ces mouvements indépendantistes ou séparatistes qui ne critiquent l'Etat jacobin que pour revendiquer le droit d'instaurer un micro-Etat qui, à son échelle, le serait tout autant. Le narcissisme des membres du groupe se renforce de l'intériorisation dans leur identité personnelle des idéaux qu'ils attribuent à l'entité dans laquelle ils se reconnaissent. Cette satisfaction narcissique permet à chacun, y compris aux plus médiocres, de s'identifier aux réalisations les plus hautes (réelles ou idéalisées) de leur communauté. On est ici en présence d'une « identité de soutien » (Georges Devereux).

Les identités biologiques, considérées comme l'exemple même de ce qui ne change pas, sont alors fréquemment privilégiées pour être mises au service de l'ethnocentrisme, du racisme ou de la xénophobie. Or, les critères biologiques d'appartenance (à la race, à l'espèce) n'ont qu'une valeur relative. Ils peuvent bien entendu jouer un rôle, mais ils ne renvoient à rien de ce qui est spécifiquement humain, car l'homme n'a pas d'autre essence spécifique que son existence sociale-historique. A l'intérieur de l'entité retenue, de tels critères ne permettent d'ailleurs ni de discriminer politiquement entre l'ami et l'ennemi ni de déterminer quelle

conception du bien commun doit prévaloir. Ils sont également impuissants à rendre compte des évolutions politiques et sociales rapides qui se produisent à l'intérieur d'une population homogène. Y réduire la définition de qui est « comme moi » revient à faire bon marché de toutes les autres formes d'appartenances, héritées ou choisies. S'ajoutent à cette représentation des fantasmes de souillure, de pureté et d'impureté, la phobie des mélanges, toutes thématiques d'origine biblique, agitées souvent dans la vision d'un déclin obligé, d'un désastre imminent, d'une conjonction de catastrophes futures qui n'est que la reprise inversée de l'idéologie du progrès (l'inévitable change seulement de sens).

Il est bien vrai que les cultures forment des mondes distincts, mais ces mondes peuvent communiquer entre eux. Ce ne sont pas des espèces différentes. Parce qu'ils incarnent sous les modalités qui leur sont propres l'essence de la nature humaine, leurs représentants peuvent cherchent à se comprendre, et surtout à s'accepter mutuellement, sans se perdre ou se renier. (D'ailleurs, si les cultures constituaient des univers étanches, comment la globalisation serait-elle possible ? Comment une culture pourrait-elle se convertir à une religion apparue au sein d'une autre ? Comment expliquer que des chercheurs appartenant à une culture donnée puissent devenir des spécialistes d'une culture différente ?).

Rousseau avait déjà pressenti le risque pour toute identité de dégénérer en amour-propre. L'essentialisme relève clairement de la métaphysique de la subjectivité. Il consiste à élargir à un « nous » collectif l'autocentration sur soi que le libéralisme rapporte au « je » individuel. Cette autocentration va de pair avec une autovalorisation que renforce encore la dévalorisation de l'autre. L'appartenance finit ainsi par se confondre avec la vérité, ce qui revient à dire qu'il n'y a plus de vérité. L'essentialisme applique au groupe le principe libéral qui légitime et fait primer sur tout l'égoïsme intéressé et l'axiomatique de l'intérêt. Pour le libéralisme l'égoïsme individuel est à la fois recommandable et légitime ; pour le racisme, l'égoïsme de groupe l'est tout autant. Les groupes se voient ainsi attribuer les mêmes caractéristiques d'autosuffisance que le libéralisme attribue à l'individu quand il en fait une monade qui se suffit à elle-même. (Mais en bonne logique, si je dois tout sacrifier à qui me ressemble plus, c'est en dernière analyse à moi-même que je dois tout concéder).

L'essentialisme est un retour à la solitude ontologique de Descartes, à ceci près qu'il opère un transfert du « je » vers le « nous ». La confusion du fait politique et de la subjectivité prend la forme d'un déni du miroir et d'une dynamique d'exclusion, dans l'espoir totalement vain de garantir l'unicité et la pureté de l'appartenance. Une telle attitude conduit au rejet de toute dialectique politique de l'identité. « L'intégrisme politique identitaire consiste, finalement, à ne plus fonder l'engagement sur la dialectique, finalement risquée, d'un rapport à l'autre, mais sur la recherche d'un idéal politique impossible fondé sur ce que l'on peut appeler une *sociabilité politique du même* »[3].

Certes, il ne fait pas de doute que la présence d'un ennemi désigné resserre la cohésion du groupe qui s'estime menacé par celui-ci, et qu'elle contribue du même coup à lui donner une identité (ou à la renforcer). Mais cette identité reste négative : l'identité de qui s'oppose à X n'est que non-X. Dans certain discours sur l'immigration, par exemple, on n'a pas de mal à entendre la plainte d'une culture qui a *déjà* perdu son identité et s'affole de se voir confrontée brutalement à une autre, restée vivante. Cette plainte n'exprime pas l'identité, elle en révèle la perte. Ce qu'on reproche alors en fin de compte aux immigrés, c'est d'avoir une identité, d'en avoir encore une, alors que nous n'en avons plus. Ne sachant plus qui je suis, je me borne à

dire avec force ce que je ne suis pas ou ce que je ne veux pas être.

Les pathologies de l'identité, malheureusement, ont sans nul doute de l'avenir dans le monde actuel. La globalisation suscite des affirmations identitaires convulsives, paroxystiques, qui sont autant de réactions contre une menace d'uniformisation planétaire. Homogénéisation du monde et repli ethnocentrique vont de pair. Ils s'engendrent et se confortent mutuellement, par des logiques inverses mais étroitement dépendantes l'une de l'autre. S'étant coupées du passé, les communautés postmodernes peuvent rarement s'appuyer sur des traditions. Lorsque celles-ci resurgisssent, c'est bien souvent sous des formes artificiellement réanimées, postulées elle aussi dans l'espoir de normer les conduites. « Or, observe Zygmunt Bauman, comme ces communautés, contrairement aux nations modernes bien enracinées dans les institutions coercitives et éducatives de l'Etat-nation, ne peuvent pas s'appuyer sur grand chose en dehors de la copie et de la reproduction de nos loyautés individuelles, leur existence exige un dévouement émotionnel d'une intensité hors du commun, ainsi que des déclarations de foi stridentes, aiguës et spectaculaires »[4]. L'identité est en effet affaire de valeurs non négociables, et donc de passions[5]. Le problème des identités postmodernes, c'est qu'en raison à la fois de leur caractère subjectif et de l'émiettement du champ social, elles ne peuvent se maintenir durablement que par une volonté sans cesse renouvelée et par l'intensité de l'engagement de leurs membres. L'affirmation identitaire devient de ce fait un processus émotionnel, une proclamation empathique, qui débouche fréquemment sur le « repli identitaire ». C'est bien pourquoi, chaque fois qu'il y a crise de l'identité, on cherche un bouc émissaire.

1. Cf. par exemple l'ouvrage de Brian M. Barry, qui pourfend le multiculturalisme au nom de l'égalitarisme : *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge 2001. Cf. aussi Eric Dupin, *L'hystérie identitaire*, Cherche-Midi, Paris 2004.

2. Cf. à ce sujet Ernesto Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, La Découverte, Paris 2000.

3. Bernard Lamizet, *Politique et identité*, op. cit., p. 323.

4. *La vie en miettes*, op. cit., p. 374. Cf. aussi Francis Arzalier, *Mondialisation et identités. Le paradoxe meurtrier du XXIe siècle. De la Corse à Kaboul, volontés identitaires, dérives et instrumentalisation des identités, 1900-2003*, Le Temps des cerises, Pantin 2004, qui montre que la globalisation, en amenuisant les différences entre les peuples, favorise l'éclosion des particularismes xénophobes, mais conclut que la quête d'identité peut être aussi un ferment de liberté.

5. Cf. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977 (trad. fr. : *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, Paris 1980).

LE REGIME POSTMODERNE

La postmodernité signe l'entrée dans l'ère du mouvant, du flexible, du fractal, du précaire, du réseau, du rhizome. Le « zapping » est devenu le modèle emblématique, paradigmatique, du temps présent. Il caractérise aussi bien les relations affectives que les comportements électoraux, les émotions, les peines et les plaisirs, les engagements et les affiliations. Les identités postmodernes sont donc elles aussi floues, éclatées, indistinctes. Christopher Lasch rappelle à ce propos que la signification de l'identité « renvoie à la fois aux personnes et aux choses et que toutes deux ont perdu leur solidité dans le monde moderne, leur fermeté et leur continuité ». Le monde constitué d'objets durables a été remplacé « par des produits jetables conçus pour l'obsolescence immédiate »[1].

Tout ce qui permettait de garantir, non seulement aux rapports sociaux, mais aussi aux rapports affectifs, une certaine durée a été remis en question par une société atomisante et atomisée, fondée sur l'éphémère et la fragilité, l'anonymat de masse et l'insécurité[2]. Toutes les grandes institutions sont en crise, ce qui signifie qu'elles ne construisent plus l'espace social, ne structurent plus le lien social, tandis que la tendance générale des politiques étatiques, sous prétexte de privatisation et de dérégulation, est d'inciter les citoyens à rechercher des solutions individuelles à des problèmes d'origine sociale. Les partis et les syndicats ne confèrent plus d'identité au petit nombre d'adhérents qui leur reste. Le travail,

devenant à la fois une activité précaire et une denrée rare, y parvient de moins en moins. L'affaiblissement du fait religieux contribue lui-même au questionnement identitaire. Le résultat est qu'il y a d'autant plus de demande d'identité que l'identité devient plus problématique[3]. Comme l'écrit Zygmunt Bauman, « on pense à l'identité chaque fois que l'on *ne sait pas vraiment* où l'on est chez soi […] "Identité" est le nom que l'on a donné à la recherche d'une échappatoire à cette incertitude »[4].

A l'époque moderne, note encore Bauman, les individus étaient avant tout perçus comme producteurs et soldats ; ils le sont aujourd'hui comme consommateurs et comme joueurs. Le seul grand récit encore à l'œuvre dans la société, celui du Marché, diffère de tous ceux qui l'ont précédé en ce qu'il ne favorise pas la formation d'identités fixes, mais s'emploie au contraire à les dissoudre. Comme Dieu, le Marché est censé avoir réponse à tout. Il se présente comme omnipotent, mais il n'est omnipotent que pour autant que la matière humaine a perdu toute épaisseur, toute dimension de profondeur. La circulation des marchandises exige – outre l'homogénéisation croissante de la demande – l'instauration d'un sujet flottant, disponible pour toutes les sollicitations, ouvert à toutes les pressions consommatoires, à tous les flux communicationnels et marchands, ayant perdu tout esprit critique et toute véritable personnalité, c'est-à-dire d'un individu délesté de toute attache symbolique. « Loin de prendre en charge la question de l'origine, du fondement, de l'élément premier, c'est-à-dire la question très hegelienne du désir d'infini en l'homme, souligne Dany-Robert Dufour, [le Marché] ne peut que confronter chaque individu aux affres (qui ne vont certainement pas sans nouvelles jouissances) de l'autofondation »[5].

L'homme, en d'autres termes, ne peut plus se définir par rapport à Dieu, au Roi, à la République ou au Progrès. Il est tenu de le faire de manière autoréférentielle, de situer son identité non dans la distance entre soi et un Autre quelconque, mais dans la distance de soi à soi. Mais c'est d'une autofondation permanente qu'il s'agit, d'une autofondation qui se confond avec une quête incessante, car ignorante des questions de l'origine et de la fin. « Or, ajoute Dufour, un sujet privé des questions impossibles de l'origine et de la fin, c'est un sujet amputé de l'ouverture à l'être, autrement dit un sujet empêché d'être pleinement sujet » (ibid., p. 103). C'est pourquoi la quête identitaire, épuisante au sens propre, s'achève si souvent en dépression.

Dans la société de marché, les individus recherchent fréquemment des identités de rechange dans les simulacres de la publicité (les « marques ») ou de la consommation (le « standing »). Ce phénomène est particulièrement marqué dans ce que Gilles Lipovetsky a appelé la « société d'hyperconsommation », société où la marchandisation des besoins n'est plus tant orientée vers le goût des nouveautés ou les objets-symboles du rang social que vers un nouveau type de rapport aux choses et à soi. Lipovetsky parle ici très justement de « consommation du troisième type ». Fondamentalement orientée vers des motivations privées distractives et « déconflictualisées », celle-ci se caractérise par la passion fétichiste des « marques », la tendance à l'infantilisme, l'idéal de l'effort zéro, l'insouciance futile, le désir narcissique de ne pas paraître moins que les autres, le désir d'être « connu », la volonté de décider seul de soi-même et pour soi-même (rêve du corps parfait, de la jeunesse éternelle, d'une vie conçue comme divertissement), tous ces traits étant caractéristiques d'un hyperindividualisme qui se développe au sein d'un univers de flux et de réseaux.

La marque ou le logo prend une telle importance parce qu'elle sert de critère

d'appartenance. Elle connote une identité de remplacement, éphémère elle aussi. Posséder un objet de telle ou telle marque permet d'entrer dans le club ou la « tribu » des possesseurs du même objet. « La phase III, écrit Lipovetsky, peut être comprise comme le moment où la commercialisation des modes de vie ne rencontre plus de résistances culturelles et idéologiques structurelles, où tout ce qui pouvait subsister d'opposition a cédé devant elle »[6]. Il ajoute : « Le fait est là : dans toutes les sphères s'imposent peu ou prou le principe du libre-service, l'éphémérité des liens, l'instrumentalisation utilitariste des institutions, le calcul individualiste des coûts et des bénéfices. Qu'est-ce à dire, sinon que le marché est devenu, bien au-delà des transactions économiques, le modèle et l'imaginaire régissant l'ensemble des rapports sociaux »[7].

Le rapport à l'espace, et donc au territoire, a lui aussi changé. Depuis l'époque de la muraille de Chine ou du *limes* jusqu'à celle des lignes Siegfried et Maginot, la frontière, et surtout la frontière renforcée, établissait une séparation qui permettait de fixer la limite des pouvoirs politiques et juridiques et garantissait aux populations à la fois la sécurité et la possibilité d'évoluer par elles-mêmes à leur propre rythme. Le territoire était alors la ressource la plus convoitée, et les guerres visaient avant tout à en conquérir de nouveaux. L'autorité publique était elle-même territoriale, la marque de son pouvoir résidant dans la capacité de contrôler les entrées et les sorties. Passer une frontière permettait de sortir ou de rentrer « chez soi ». Cette capacité protectrice de l'espace a aujourd'hui disparu.

La globalisation se caractérise par une déterritorialisation généralisée des problématiques (financières, économiques, technologiques, écologiques, etc.). Celles-ci se déploient à l'échelle planétaire et les frontières, devenues poreuses, sinon inexistantes, n'arrêtent plus rien, ce qui veut dire qu'elles ne garantissent plus rien, et surtout pas le maintien des identités. C'est parce que les frontières n'arrêtent plus rien que les risques se diffusent dans le monde entier et deviennent incontrôlables, mais c'est aussi pour cette raison que le fait de vivre à l'intérieur de frontières reconnues ne permet plus d'être assuré de bénéficier d'un mode de vie spécifique. Les influences culturelles, communicationnelles, idéologiques ou autres, se jouent des frontières, qu'elles traversent ou survolent plus encore qu'elles ne les contournent.

Parallèlement, le pouvoir devient lui-même extraterritorial. Il est le fait d'instances internationales ou transnationales beaucoup plus que des gouvernements nationaux, et c'est désormais la mobilité, plus que l'enracinement, qui représente le facteur stratégique décisif. « Dans la hiérarchie globale qui se fait jour, écrit Zygmunt Bauman, règnent ceux qui dépendent le moins de l'espace, qui sont les moins attachés à un lieu et les plus libres de se déplacer et de déménager. Dans l'"espace des flux" où s'inscrivent et fonctionnent les pouvoirs globaux, ce sont la vitesse de mouvement et l'aisance à se désengager et à s'échapper, et non la taille des possessions territoriales, qui importent. Le retranchement territorial ralentit le mouvement ou exclut sa possibilité même, il n'est donc plus un atout, mais un fardeau et un handicap »[8]. L'économie avait la première donné l'exemple de la « délocalisation ». La politique aujourd'hui, là où elle possède encore un véritable pouvoir de décision, n'appartient plus à l'« espace des lieux », mais à celui des flux.

Le lien entre l'identité et le territoire se distend du même coup. Dans le passé, l'identité avait le plus souvent une base territoriale. Cependant, même alors, identité et territoire n'allaient pas toujours de pair. Le peuple juif a maintenu, mieux que beaucoup d'autres, son identité bien qu'il n'ait disposé d'aucun territoire qui lui soit propre durant la majeure partie

de son histoire. La raison est évidente : ses valeurs de référence, et surtout son orthopraxie, lui ont permis de se maintenir en tant que peuple. Il faudra désormais s'habituer à penser l'identité sur une base qui ne soit pas nécessairement (ou uniquement) territoriale.

Cependant, plus qu'elle ne supprime l'espace, la globalisation le transforme et le redistribue. Au territoire, elle tend à substituer le *lieu* – ce lieu « qui fait lien », comme l'écrit Maffesoli. La sclérose ou l'effondrement des grands récits nationaux redonne elle aussi de l'importance à la multiplicité des récits régionaux et des enracinements locaux. D'où l'importance du « local » ou du localisme qui, par opposition au global, semble offrir de meilleures garanties de préservation des identités (« l'espacement et la production d'identité sont deux facettes d'un même processus », remarque encore Zygmunt Bauman). On pourrait ici évoquer à la fois ce que les Anciens appelaient le « *genus loci* » et ce que Heidegger dénomme « *Er-örterung* », c'est-à-dire assignation au site : « Ce que nous appelons un site est ce qui rassemble en lui l'essentiel d'une chose »[9].

La modernité a été une postféodalité, la postmodernité marque un certain un retour à la période antérieure, mais ne la restitue pas à l'identique. Ce retour transparaît clairement dans la réapparition de ces mêmes communautés que la modernité avait cherché par tous les moyens à dissoudre. « C'est sur la communauté, écrit Bauman, que se concentrent maintenant bien des espoirs dépossédés par des banqueroutes ou des institutions frappées de discrédit. Nous saluons à présent comme “capacité d'habilitation” ce qui jadis avait été rejeté comme une contrainte. Ce qui jadis était perçu comme un obstacle sur le chemin menant à l'humanité est désormais loué comme sa condition nécessaire »[10]. Mais ce retour ne peut faire abstraction de l'intermède moderne, et c'est pourquoi les communautés postmodernes se distinguent nécessairement des communautés prémodernes. Par réaction, l'identité y prend souvent une forme communielle, sinon fusionnelle. C'est ce qu'a de longue date noté Michel Maffesoli : « La perte du corps propre dans le corps collectif, soit métaphoriquement, soit *stricto sensu*, semble être la caractéristique de la *communauté* sensible ou affective qui prend le relais de la “société” purement utilitaire »[11].

1. Christopher Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Pan Books, London 1985, pp. 32-34.

2. Sur la dissolution du lien social et l'évolution des rapports affectifs, cf. notamment Zygmunt Baumann, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge 2003.

3. On peut aujourd'hui changer de nom, de nationalité et même de sexe. Il est significatif qu'au même moment, les pouvoirs publics s'emploient à établir l'identité signalétique de manière de plus en plus précise : empreintes digitales, ADN, marqueurs génétiques, iris, etc. Si l'identité peut de plus en plus être choisie, il est logique qu'aux yeux des autorités « les marques de l'identité se déplacent vers une composante de la personne sur laquelle précisément sa liberté de choix ne s'exerce pas, à savoir — jusqu'à nouvel ordre — la composition intime de son corps » (Nicolas Journet, « Liberté, égalité, identité », in *Sciences humaines*, mars 2003, p. 49).

4. *La vie en miettes*, op. cit., p. 34.

5. Dany-Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Denoël, Paris 2003, p. 99.

6. Gilles Lipovetsky, « La société d'hyperconsommation », in *Le Débat*, mars-avril 2003, pp. 92-93.

7. Ibid., p. 95.

8. Zygmunt Bauman, *La vie en miettes*, op. cit.

9. Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Gallimard, Paris 1962, p. 145.

10. *La vie en miettes*, op. cit., pp. 372-373.

11. Michel Maffesoli, *Notes sur la postmodernité*, Félin-Institut du monde arabe, Paris 2003, p. 50.

L'IDENTITE, VICTIME DE LA DESYMBOLISATION MARCHANDE

Les éléments-clés de l'identité collective restent aujourd'hui la langue, la culture au sens large (système de valeurs, modes de vie, façons de penser), souvent (mais pas toujours) le territoire, la conscience d'appartenance et le vouloir-vivre ensemble.

La langue fonde la communauté de langage, mais aussi la capacité d'échange et de dialogue. Me permettant de construire mon identité dans le rapport avec l'autre, elle est elle aussi dialogique par définition. « Le langage, rappelle Charles Taylor, est façonné et se développe principalement non dans le monologue mais dans le dialogue ou, mieux, dans la

vie d'une communauté de discours »[1]. Certes, la langue n'est pas un marqueur identitaire absolu (il n'y a pas besoin d'être européen pour parler une langue européenne, et au début du XIXe siècle la moitié des Français ne parlaient pas le français). Il est même arrivé qu'un peuple perde sa langue sans pour autant perdre conscience de son identité (exemples du gaélique ou de l'hébreu). Cependant, de tout temps, la langue a fonctionné comme signe de reconnaissance principal. En permettant de se comprendre, elle crée d'emblée un lien.

Elle conduit en outre à penser dans certaines catégories. Loin d'être un simple moyen de communication, la langue est le véhicule du sens des choses, et comme telle, elle permet l'avènement d'une conscience réflexive. Heidegger disait qu'elle fournit l'opportunité d'un dévoilement de l'être. La langue dévoile un monde qui est le lieu de nos évaluations, de nos émotions et de nos relations. Ce qui revient à dire que des valeurs partagées sont difficilement compréhensibles sans un contexte linguistique qui les fonde. Et que les différentes langues reflètent différentes visions du monde, différentes façons d'être au monde. « Un peuple n'a pas d'idée pour laquelle il n'ait un mot », disait déjà Herder[2].

Après la langue, les mœurs et les coutumes. « Ce qui spécifie notre identité, écrit Bernard Lamizet, c'est l'ensemble des pratiques culturelles et des pratiques symboliques dans lesquelles nous investissons notre activité symbolique. Ce sont nos usages sociaux qui caractérisent notre usage de l'espace public et qui, de cette manière, fondent la part de notre sociabilité qui est offerte à l'interprétation et à la reconnaissance des autres. Nos pratiques culturelles et symboliques nous font exister dans l'espace public aux yeux des autres et, ainsi, construisent notre identité »[3]. Le problème est qu'aujourd'hui, les pratiques culturelles et symboliques sont largement laminées par l'homogénéisation des mœurs. Homogénéisation qui est d'ailleurs largement consentie : combien, parmi ceux qui assurent vouloir défendre leur identité, ont un mode de vie réellement différent de celui de leurs semblables d'un bout à l'autre du monde développé ? (Les Allemands ont pendant des siècles tenté de répondre à la question : « Qu'est-ce qui est allemand ? » Qui se risquerait aujourd'hui à définir *ce qui* est français, italien, espagnol ou flamand ?).

Dans les sociétés traditionnelles, comme l'a remarqué Marcel Gauchet, « le symbolique règne de manière explicitement organisatrice »[4]. Cette constatation se relie directement à la question de l'identité, car l'identité, on l'a vu, est elle-même fondamentalement symbolique. Et c'est parce qu'elle avant tout symbolique qu'elle est la première victime de la désymbolisation marchande.

Avec le capitalisme total, tout objet se ramène à sa valeur marchande, tout rentre dans l'ordre de la pure marchandise, celle-ci étant du même coup promue au rang de réalité ultime. Tout ce qui n'a pas d'équivalent, et plus particulièrement d'équivalent monétaire, se trouve dévalorisé d'autant. Parallèlement, le statut de producteur-consommateur est le seul qui soit véritablement reconnu à l'individu dans la société de marché, l'Etat se trouvant transformé en prestataire de services (et la famille en pourvoyeuse des biens et des produits dont les médias se font les prescripteurs). La société de marché vise avant tout à accélérer la circulation des choses. Pour faciliter cette circulation, elle doit enlever à l'échange toute caractéristique qui n'est pas incluse dans la seule valeur marchande. Les hommes doivent donc être allégés de leurs poids symbolique : ce qui circule ne doit plus être lesté d'attribution symbolique, à commencer par la reconnaissance de l'identité. C'est en cela que l'échange marchand s'oppose directement au rapport de don, qui contient toujours une part d'incommensurable, de

hors-prix[5]. Comme l'observe Charles Taylor, « les exigences de la survie dans une société capitaliste (ou technologique) sont censées dicter un patron de conduite purement instrumental qui a inévitablement pour effet de détruire ou de marginaliser les fins qui possèdent une valeur intrinsèque »[6]. La Forme-Capital est nihiliste en ce qu'en éradiquant le symbolique, elle parachève le désenchantement du monde, aboutissant ainsi à la négation de tous les horizons de sens.

Dans son essai sur la « nouvelle servitude de l'homme libéré », Dany-Robert Dufour a parfaitement décrit ce processus par lequel le Marché tend à éliminer toute forme d'échange dépendant d'un garant symbolique, social ou métasocial, pour ne laisser subsister que l'échange qui vaut par son seul rapport à la marchandise : « De façon générale, toute figure transcendante qui venait fonder la valeur est désormais récusée, il n'y a plus que des marchandises qui s'échangent à leur stricte valeur marchande. Les hommes sont aujourd'hui priés de se débarrasser de toutes ces surcharges symboliques qui garantissaient leurs échanges. La valeur symbolique est ainsi démantelée au profit de la simple et neutre valeur monétaire de la marchandise de sorte que plus rien d'autre […] ne puisse faire entrave à sa libre circulation »[7]. La désymbolisation désigne donc la façon de « débarrasser l'échange concret de ce qui l'excède tout en l'instituant : son fondement. En effet, l'échange humain est serti dans un ensemble de règles dont le principe n'est pas réel, mais renvoie à des "valeurs" postulées. Ces valeurs relèvent d'une culture (dépositaire de principes moraux, de canons esthétiques, de modèles de vérité) et, comme telles, elles peuvent différer, voire s'opposer à d'autres valeurs. Or, le "nouvel esprit du capitalisme" poursuit un idéal de fluidité, de transparence, de circulation et de renouvellement qui ne peut s'accommoder du poids historique de ces valeurs culturelles. En ce sens, l'adjectif "libéral" désigne la condition d'un homme "libéré" de toute attache à des valeurs. Tout ce qui se rapporte à la sphère transcendante des principes et des idéaux, n'étant pas convertible en marchandises ou en services, se voit désormais discrédité. Les valeurs (morales) n'ont pas de valeur (marchande). Ne valant rien, leur survie ne se justifie plus dans un univers devenu intégralement marchand. De plus, elles constituent une possibilité de résistance à la propagande publicitaire qui exige, pour être pleinement efficace, un esprit "libre" de toute retenue culturelle. La désymbolisation a donc un objectif : elle veut éradiquer, dans les échanges, la composante culturelle, toujours particulière »[8].

La société marchande propose elle-même un marché : abandonnez vos identités en échange de plus de consommation, abandonnez toute valeur symbolique pour vous concentrer sur la seule valeur marchande. « Le Marché a objectivement intérêt à la flexibilité et à la précarisation des identités. Le rêve actuel du Marché, dans sa logique d'extension infinie de l'aire de la marchandise, c'est de pouvoir fournir des kits en tout genre, jusques et y compris des panoplies identitaires »[9]. La désymbolisation équivalant à l'effacement de tout repère signifiant au-delà de l'intérêt comptable et de la logique du profit, il ne faut pas s'étonner que l'identité finisse par se confondre avec l'avoir (je vaux ce que j'ai, je suis ce que je possède). Car, comme le remarque encore Dany-Robert Dufour, « ce changement radical dans le jeu des échanges entraîne une mutation anthropologique. Dès lors que tout garant symbolique des échanges entre les hommes est liquidé, c'est la condition humaine elle-même qui change »[10].

La source majeure de l'aliénation des identités semble donc bien résider aujourd'hui dans le fétichisme de la marchandise. « Le fétichiste attribue le produit de sa propre activité au fétiche. Conséquemment, le fétichiste cesse d'exercer son propre pouvoir […] le pouvoir de

déterminer la forme et le contenu de sa vie quotidienne ; il ne met en œuvre que les “pouvoirs” qu’il attribue à son fétiche (le “pouvoir” d’acheter des marchandises) »[11].

La société de marché a une évidente portée anthropologique. Elle module l’imaginaire, elle tend à créer un homme nouveau défini par ses seuls intérêts matériels. Aliénation de l’être, aliénation du désir, aliénation du besoin. La société de marché ne propose qu’une caricature du lien social, puisqu’elle définit comme seule véritable existence la séparation d’avec autrui. Parallèlement, elle réifie les rapports sociaux, c’est-à-dire qu’elle amène les rapports entre les hommes à se calquer sur la forme des relations aux choses et entre les choses. Cette réification est inséparable de la logique du capitalisme. Du point de vue de la Forme-Capital, les hommes ne sont que des choses, en l’occurrence des facteurs de production et de consommation. Ces facteurs ne sont reliés entre eux que par l’échange de marchandises. La fonction de la Forme-Capital est d’aliéner toute activité créatrice vivante en s’efforçant de produire et de reproduire une forme de vie quotidienne correspondant aux valeurs qui lui sont propres. Dans l’Antiquité, on attribuait parfois certaines caractéristiques des êtres vivants aux choses inanimées ; dans la logique du capital, ce sont les êtres vivants qui se transforment en objets inanimés. C’est un cercle vicieux, une fuite en avant, car le but de la logique du capital n’est pas fondamentalement de satisfaire les besoins proprement humains, mais d’utiliser ces besoins (en y ajoutant ceux qu’elle crée) pour reproduire et étendre toujours plus l’empire du capital.

Les médecins et les psychologues ont longuement étudié les troubles de l’identité. Ils soignent tous les jours des individus victimes d’une crise d’identité, qui se plaignent d’un sentiment de vide, d’une perte d’estime d’eux-mêmes, d’une incertitude sur ce qui compte vraiment pour eux. La crise d’identité est une forme à la fois d’aliénation et de désorientation. La perte d’identité est une pathologie qui prive l’individu à la fois de son identité singulière (son nom) et de toute sociabilité possible, puisque celle-ci implique toujours une médiation. Elle est en cela comparable à l’amnésie, à l’oubli, dont le propre est de plonger les êtres et les choses dans l’indistinction. Elle est comme cette « parole sans voix » dont parle Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : une parole sans sujet, sans identité. Elle correspond à ce processus par lequel le sujet cesse d’exister comme tel, et n’existe plus que comme objet. La perte d’identité, pour les individus comme pour les peuples, c’est la sortie du symbolique. Cette sortie condamne à l’errance dans le perpétuel présent, c’est-à-dire à une fuite en avant qui n’a plus ni but ni fin.

1. *La liberté des modernes*, op. cit., p. 47.

2. Johann Gottfried von Herder, *Idées pour la philosophie de l’histoire de l’humanité*, Aubier, Paris 1962, p. 149.

3. *Politique et identité*, op. cit., p. 6.

4. *La démocratie contre elle-même*, op. cit.

5. Cf. Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l’argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002, pp. 176-189.

6. *Les sources du moi*, op. cit., p. 624.

7. *L'art de réduire les têtes*, op. cit., pp. 13-14.

8. Ibid., pp. 238-239.

9. Ibid., pp. 217-218.

10. Ibid., p. 15.

11. Fredy Perlman, « La reproduction de la vie quotidienne », in *(Dis)continuité*, juillet 2001.